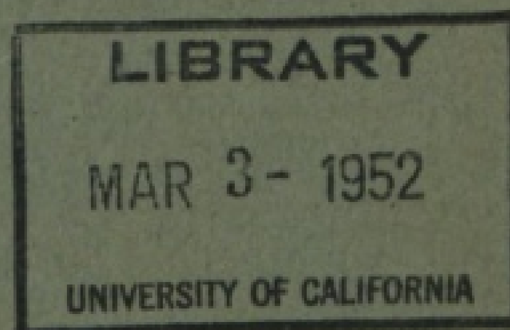


DER PRAGMATISMUS IN DER MODERNEN FRANZŒSISCHEN PHILOSOPHIE.

Dissertation







PAUL SIMON.

)ER PRAGMATISMUS IN DER MODERNEN FRANZŒSISCHEN PHILOSOPHIE.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der
Hohen Philosophischen Fakultät
an der Albert Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Paul Simon,
Oberlehrer am Kgl. Paulinischen Gymnasium zu Münster i. W.

Münster i. W. 1918.
Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei.



Meinem hochverehrten Lehrer

dem hochw. Herrn

Pfarrer Rügenberg

in Remblinghausen

dankbar gewidmet.

Inhalt.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

d'Adhémar, Vicomte Robert: Les variations des théories de la science. Paris 1907.

— A.: La philosophie des sciences et le problème religieux. Paris (ohne Jahr).

— Vicomte Robert: Annales de philosophie chrétienne: Qu'est-ce que la science. (4. Serie.) Bd. III. 1906/07. S. 389—402.

— Vicomte Robert: Le triple conflit. Science, philosophie, religion. 3. Ausg. Paris 1907.

Ainel, Georges: Individualisme et philosophie bergsonienne. S. 582—593. Revue de phil. 1908. I.

Archambault, Paul: Emile Boutroux, Choix de texte avec une étude sur l'oeuvre. Paris (ohne Jahr).

Baeumker, Clemens: Über die Philosophie von Henri Bergson. Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft. 25. Bd. Heft I.

Baile, Louis: Qu'est-ce que la science? Paris 1906.

Balour: Creative Evolution and philosophical doubt. The Hibbert Journal. X. 1. 1911. S. 1—23.

Baliot, J.: Pour lire M. Poincaré. Revue de philosophie 1906. VI. 1. S. 235—254.

Balhasar, Nicolas: Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle. — Revue néo-scholastique: 1907, S. 449—489. 1908, S. 90—124.

Bann, E.: La théorie de la connaissance dans le pragmatisme. Revue de philosophie 1909. I. S. 617—634.

Bauch, Bruno: Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie. — Logos, Bd. V. 1914. S. 145—164.

Bazillas, Albert: La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine. Paris 1901.

— La vie personelle. Paris 1905.

Becer, Erich: Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig 1907.

Berson, Henri: L'âme et le corps in Le matérialisme actuel. S. 7—48. Paris 1913.

— Le rire. 11. Aufl. Paris 1913.

— Matière et mémoire. Paris 1910. (Deutsch: Materie und Gedächtnis. Jena 1908.)

— L'évolution créatrice. Paris 1912. (Deutsch: Schöpferische Entwicklung. Jena 1912.)

— Life and conciousness. The Hibbert Journal. X. 1. 1911. S. 24—44.

— L'intuition philosophique. — Revue de métaphysique et de morale. 1911. 19. Jahrg. S. 809—827.

— La perception du changement. Conférences faites à l'université d'Oxford les 26. et 27. Mai 1911.

— Essai sur les données immédiates de la conscience. 2me édition. Paris (Alcan) 1908. (Deutsch: Zeit und Freiheit. Jena 1911.)

— Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance. Revue philosophique 1908. II. S. 561—593.

— L'idée de néant. Revue philosophique 1906. II. S. 449—466.

Bergson, Henri: Le paralogisme psycho-physiologique. S. 895—908. Revue de mét. et de mor. 1904. XII. Jahrg.
— Introduction à la Métaphysique. Revue de mét. et de mor. 1903. II. Jahrg. S. 1—36. (Deutsch: Einführung in die Metaphysik. Jena 1909.)
— L'effort intellectuel. Revue philos. 1902. I. S. 1—27.
— Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. Bulletin de la société franç. de philos. Juni 1901.
Berthelot, René: Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson. Paris 1913.
— Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré. Paris 1911.
Benrubi, J.: Emile Boutroux und das philosophische Erwachen der Gegenwart. Intern. Monatsschrift. 8. Jahrg. 1914. Sp. 929—952.
— Gibt es eine nationale Philosophie? Internation. Monatsschrift. März 1917. 11. Jahrg. Sp. 725—746.
— Die Renaissance des Idealismus in Frankreich: Deutsche Rundschau. 1911. 3. Heft.
Bittremieux: Der pragmatische Dogmabegriff. Theologie und Glaube. 1912. 4. Heft.
Blanche, J.: La notion de vérité dans le pragmatisme. S. 5—25. Rev de phil. 1909. II.
— A.: Un essai de synthèse Pragmatiste. L'humanisme. S. 433—448. Rev. des sciences phil. et théol. I. Jahrg. 1907.
— Pragmatisme et humanisme. S. 105—129. I. Jahrg. 1907.
Bloch, Werner: Der Pragmatismus von James und Schiller nebst einem Exkurs über die Hypothese. Münch. Diss. Leipzig 1913.
Blondel: Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. Sonderabdruck aus: Annales de phil. chrét. Januar u. Juli 1896.
Blondel, Maurice: L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris, Alcan. 1893.
— L'illusion idéaliste. Sonderabdr. aus der Rev. de mét. et de mor. Nov. 1908.
— Le point de départ de la recherche philosophique. Ann. de phil. (4. Ser.) Tome I. 1905/06 S. 337—360 und 4. Ser. T. II. 1906 S. 225—249.
— Histoire et dogme. La Chapelle-Montligeon 1904.
Boelitz, Otto Dr.: Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux. Leipzig 1907.
Bönke, Prof. Dr. H.: Plagiator Bergson. Charlottenburg 1915.
Borrel, Philippe: Une philosophie de l'action. A propos d'un livre récent. (Nämlich Principes de toute philosophie de l'action. Thèse pour le doctorat . . . par Maurice Pradines. Paris 1909.) Ann. de phil. chrét. 4. Ser., T. X. 1910, S. 54—65.
— La notion du pragmatisme. S. 587—590. Rev. de phil. 1907. II.
Boutroux, Emile, Hasard ou liberté? Rev. de mét. et de mor. 1910. 18. Jahrgang. S. 137—146.
— La philosophie de Félix Ravaisson. Rev. de mét. et de mor. 1900. 8. Jahrg. S. 699—716.
— William James. Paris 1911.
— La philosophie en France depuis 1867 im Bericht über den III. intern. Kongreß für Philos. zu Heidelberg. S. 124—158. Heidelberg 1909.
— Science et religion dans la philosophie contemporaine. Paris (Flammarion) 1908. (Deutsch: Wissenschaft u. Religion. Leipzig 1910.)

Boutroux, Emile: De la contingence des lois de la nature. Paris 1874. (Deutsch: Die Kontingenz der Naturgesetze. Jena 1911.)

— De l'idée de loi naturelle dans la science et la phil. contempor. Paris 1901. 2me édit. (Deutsch: Begriff d. Naturges. Jena 1907.)

Bourdeau, J.: Pragmatisme et modernisme. Paris (Alcan) 1909.

Brockdorff, Baron Cay v.: Die Wahrheit über Bergson. Berlin 1916.

Brumas, E.: Humanisme et pragmatisme. S. 341—342. Revue thomiste 1909. 17. Jahrg.

Brunschvicg, Léon: La philosophie nouvelle et l'intellectualisme. S. 433—478. Rev. de mét. et de mor. 1901. IX. Jahrg.

Burkamp, Wilhelm: Biologische Bedeutung des Erkennens und Pragmatismus in der Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. u. Soziolog. (Herausgeber Barth.) S. 477—514. 1912. 36. Jahrg. N. Folge XI.

Cantecor, G.: La philosophie nouvelle. S. 252—277. Rev. phil. 1903. I.

Chaumeix, André: William James. S. 836—864. Rev. des deux mondes. 59. Bd. 1910.

— La philosophie de M. Bergson im Journ. des débats. 24. Mai 1908 auch abgedruckt in: J. Bourdeau, Pragmatisme et modernisme. Paris 1909. S. 221—236.

Chiapelli, Alessandro: Les tendances vives de la philosophie. Rev. phil. 1910. (Bd. 35.) S. 217—248.

— Naturalisme, Humanisme et Philosophie des valeurs. S. 225—255. Rev. phil. 1909. I.

Chide, Alphonse: Autour du problème de la connaissance. S. 581—604. Rev. phil. 1909. II.

— Pragmatisme et intellectualisme. S. 367—388. Rev. phil. 1908. I.

Coignet, C.: De Kant à Bergson. Réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau. Paris (Alcan) 1911.

Couchoud, Paul-Louis: La métaphysique nouvelle. Matière et mémoire de M. Bergson. S. 225—243. 1912. Rev. de mét. et de mor.

Couturat, L.: Pour la logistique. S. 208—250.

— La logique et la philosopie contemporaine. S. 318—341. Rev. de mét. et de mor. 1906. XIV. Jahrg.

— Contre le nominalisme de M. Le Roy. S. 87—93. Rev. de mét. et de mor. 1900.

Cremer, Théodore: Le problème religieux dans la philosophie de l'action. Paris (Alcan) 1912. Mit Vorrede v. Victor Delbos.

Cristiani, Léon: Le problème de Dieu et le pragmatisme. 2. Auflg. Paris 1908.

Le Dantec, F.: La logique et l'expérience. Rev. phil. S. 46—69. 1904. I.

Dauriac, Lionel: Le pragmatisme et le réalisme du sens commun. Rev. phil. 1911. II. S. 337—367.

— Positivisme, criticisme et pragmatisme. Ebenda S. 584—605.

Delbos, Victor: Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit par H. Bergson. Rev. de mét. et de mor. 1897. V. S. 353 bis 389.

Dessonlavy, C.: Le pragmatisme. S. 89—94. Rev. de phil. 1905. V. 2.

Dimnet, Ernest: Newman et l'Intellectualisme. Ann. de phil. chrét. 4. série. T. IV. 1907. S. 261—293; 449—475.

Drahn, Hermann: Prüfung des „Pragmatismus von William James als Philosophie". Diss. Greifswald 1910.

Eachran, John M. Mac: Pragmatismus, eine neue Richtung der Philosophie. Leipzig 1910.

Farges, Albert Mgr.: La philosophie de M. Bergson. Paris (ohne Jahr).
— L'erreur fondamentale de la philosophie nouvelle. S. 182—197. S. 299 bis 312. Rev. thomiste. 1909. 17. Jahrg.
Fonsegrive, George: Intuition, Sentiment, Valeur. Ann. de phil. chrét. (4me série.) T. XII. 1911. S. 225—244.
Fouillée, Alfred: La néo-sophistique pragmatiste. S. 337—366. Rev. phil. 1911. I.
— Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. Paris (Alcan) 1896.
— La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. Paris 1911.
Gagnebin, Samuel: La philosophie de l'intuition. Saint-Blaise 1912.
Garrigou-Lagrange, R.: Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Paris 1909.
— Le Dieu fini du pragmatisme. S. 252—265. Rev. des sciences phil. et théol. I. Jahrg. 1907.
— Les preuves thomistes de l'existence de Dieu critiquée par M. Le Roy. S. 313—331. Rev. thomiste. 1907. 15. Jahrg.
— Le panthéisme de la philosophie nouvelle et la preuve de la transcendence divine. S. 611—642. 1907.
Gaultier, Jules de: Scientisme et pragmatisme. S. 661—689. Rev. phil. 1911. I.
— Paul: La pensée contemporaine. Paris 1911.
Gayraud, Abbé: Les vieilles preuves de l'existence de Dieu. S. 5—25 und S. 123—142. Rev. de phil. et de mor. 1908. II.
Geyser, Dr. Joseph: Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster 1915.
— Systematische und historische Darstellung der anthropologischen Auffassung des Erkennens im II. Jahrbuch des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft. Kempten u. München 1909.
— Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Münster 1909.
— Über Wahrheit und Evidenz. Freiburg im Breisgau 1918.
Gerrard, Thomas J.: Bergson. London u. Edinburgh (ohne Jahr).
Gillouin, René: La philosophie de M. Henri Bergson. Paris 1911. 4. Ausg.
— Henri Bergson. Choix de texte avec l'étude du système philosophique. Paris (ohne Jahr). Sammlg.: Les grands philosophes.
Giraud, Victor: La philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine. Paris Bloud (ohne Jahr) Vorrede 1902.
Groos, Karl: Nutzlose Wissenschaft. Intern. Monatsschrift. 6. Jahrg. 1912. Sp. 801—818.
Gundolf, Ernst: Die Philosophie Henri Bergsons. Im Jahrbuch für die geistige Bewegung. 3. Jahrg. 1912. S. 32—92.
Gutberlet: Der Pragmatismus im Philosoph. Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. XXI. Heft 4.
Hager, Wilhelm: Bergson als Neuromantiker mit besonderer Berücksichtigung von M. Maeterlinck. Diss. München 1916.
Hébert, Marcel: Le pragmatisme. Paris 1909. Vgl. dazu die Rezension von Lemarié in Annales de phil. chrét. 1908/1909. Bd. VII. 4. Serie. S. 190/191.
Höffding, Harald: Philosophes contemporains. Paris 1907. Boutroux S. 89 bis 92; James S. 180—196.
Hyde, Winifred: Zur Erkenntnislehre des Pragmatismus. Diss. Jena 1911.
Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. I. Teil. Halle 1900.

Jacob: La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui. S. 170—201. Rev. de mét. et de mor. 1898. VI. Jahrg.

Jacoby, Günther: Henri Bergson und Arthur Schopenhauer. Intern. Monatsschrift. X. Jahrg. Heft 4. 1. Jan. 1916. Sp. 453—480.

— Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaft des Auslandes. Leipzig 1909.

James, William: Der Wille zum Glauben. Übersetzt v. Th. Lorenz. Stuttgart 1899.

— Pragmatismus. Deutsch v. Wilh. Jerusalem. Leipzig 1908.

— Die religiöse Erfahrung. Deutsch v. Georg Wobbermin. Leipzig 1907.

— Le pragmatisme. Rev. de phil. et de mor. VI. 1906. S. 463—484.

Jeannière, René: Un réaliste peut-il être pragmatiste? S. 133—155. Rev. de philosophie. 1910. I.

Jordan, Dr. Bruno: Kant and Bergson. S. 404—414. The monist. 1912 (July). Vol. XXII.

Keller, Adolf: Eine Philosophie des Lebens. Jena 1914.

Kroner, Richard: Henri Bergson. Logos. Bd. I. S. 125—150.

Laberthonnière, L.: Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. 2. édition. Paris (ohne Jahr), Lethielleux.

— Essais de philosophie religieuse. Paris (ohne Jahr).

— Dogme et théologie. Ann. de philosophie chrétienne. (4. série.) Bd. IV. 1907. S. 561—601. Bd. V. 1907/08. S. 10—65 u. 479—521. Bd. VII. 1908/09. S. 5—79. Bd. IX. 1909/10. S. 279—313.

Lalande, André: L'idée de vérité d'après William James et ses adversaires. S. 1—26. Rev. phil. 1911. I.

— Le pluralisme de W. James. S. 70—78. Rev. phil. 1910. I.

— Pragmatisme, Humanisme et vérité. Rev. phil. 1908. I. S. 1—26.

— Pragmatisme et Pragmaticisme. S. 121—146. Rev. phil. 1906. I.

— Le mouvement logique. Rev. phil. 1907. I. S. 256—288.

Landormy, P.: Remarques sur la philosophie nouvelle et sur ses rapports avec l'intellectualisme. Rev. de mét. et de mor. 1901. IX. Jahrg. S. 479—486.

Lapparent, A. de: Science et Apologétique. Paris (ohne Jahr).

Leclère, Albert: Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme. Paris 1908.

Lemaire, J.: La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie. Ann. de l'Institut supérieur de philosophie (de Louvain). T. 1. 1912. Louvain u. Paris (Alcan). S. 211—280.

Lorenz, Theodor: Der Pragmatismus. Intern. Wochenschrift. 1908. Nr. 30 und 31.

— Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant. Kantstudien. 1909. Bd. XIV. S. 8—44.

Lüttge, Wilh. Lic.: Religion und Dogma. Ein Jahrhundert innerer Entwicklung im französischen Protestantismus. Tübingen 1913.

Mach, Ernst: Erkenntnis und Irrtum. Leipzig 1905.

Mallet, F.: La philosophie de l'action. S. 227—252. Rev. de phil. 1906. II.

— Un entretien avec M. Blondel. Rev. du clergé franç. 7. Jahrg. Bd. XXVII. 1901. S. 627—636.

— L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique. Ann. de phil. chrét. 4. Serie. Bd. I. 1905/06. S. 68—91. (Der 2. Artikel trägt den Titel: Les controverses sur la méthode apologétique du card. S. 449—472 u. 625—646.)

Mangé, Francis: La fonction de la philosophie dans la science positive. Rev. phil. 1910. II. S. 113—142.

Meckauer, Walter: Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson. Eine kritische Untersuchung. Diss. Breslau 1916.
Mentré, F.: Note sur la valeur pragmatique du pragmatisme. Rev. de phil. 1907. II. S. 5—22.
— Complément à la note sur la valeur pragmatique du pragmatisme. 1907. II. S. 591—594.
Michelet, Georges: Dieu et l'agnosticisme contemporain. 3. Edit. Paris (Lecoffre) 1912.
Milhaud: Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. Paris 1894.
Moisant, X.: Dieu dans la philosophie de M. Bergson. Rev. de phil. 1905. I. S. 495—518.
Münch, Fritz: Vom Sinn der Tat. Logos. Bd. VI. 1916. S. 41—57.
Natorp, Paul: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u. Berlin 1910.
Nève, Paul: Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson. Ann. de l'institut de philosophie (de Louvain, Directeur L. Deploige). Bd. I. 1912. Louvain u. Paris. S. 173—210.
Noël, L.: William James. Rev. néo-scolastique de philosophie. 18. Jahrg. 1911. S. 28—57.
— La philosophie de la contingence. Rev. néo-scolastique. 1902. S. 365 bis 380.
Ollé-Laprune, Léon: La philosophie et le temps présent. 4. Ausg. Paris 1903.
Ott, Emil, Dr.: Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Leipzig u. Berlin 1907.
Paliard, J.: La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience? Ann. de phil. chrét. 4. Ser. Bd. XIII. 1911/12. S. 232 bis 273 u. S. 337—379.
Parodi, D.: Le pragmatisme d'après W. James et Schiller. Rev. de mét. et de mor. 1908. XIV. Jahrg. S. 93—112.
— La signification du pragmatisme. Bullet. de la soc. fr. de phil. Juli 1908.
Paulhan, Fr.: Antipragmatisme et hyperpragmatisme. Rev. phil. 1909. I. S. 611—625.
— La logique de la contradiction. Rev. phil. 1910. I. S. 113—143 u. S. 275—303.
Peillaube, Scolastique et philosophie moderne. Rev. de phil. 1906. II. S. 417 bis 429 über einen Artikel v. Le Roy im Demain.
Pérès, J.: Pragmatisme et esthétique. Rev. phil. 1911. II. S. 278—284.
Petitot, H.: L'apologétique de l'immanence. Rev. pratique d'apologét. 1911. 7. Jahrg. 13. Bd. S. 270—282.
Piat, Clodius: Insuffisance des philosophies de l'intuition. Paris 1908.
Planck, Max: Die Einheit des physikalischen Weltbildes. Leipzig 1909.
Poincaré, Henri: Les mathématiques et la logique. Rev. de mét. et de mor. 1905. S. 816—835. 1906. S. 17—34. 1906. S. 294—317.
— A propos de la Logistique. 1906. Rev. de mét. et de mor. S. 866—868.
— L'espace et ses trois dimensions. Rev. de mét. et de mor. 1903. II. Jahrg. S. 281—303 u. S. 407—429.
— Sur la valeur objective de la science. Rev. de mét. et de mor. 1902. X. Jahrg. S. 263—293.
— La science et l'hypothèse. Paris 1908. (Deutsch: Wissenschaft und Hypothese. Übersetzt von F. u. L. Lindemann. 2. Aufl. Leipzig 1906.)
— La valeur de la science. Paris 1908. (Deutsch: Der Wert der Wissenschaft. Übersetzt von E. u. H. Weber. Leipzig 1906.)

Poincaré, Henri: Les conceptions nouvelles de la matière. In Le matérialisme actuel. Paris 1913. S. 49—67.
— Dernières pensées. Paris 1913.
— Science et méthode. Paris 1912. (Deutsch: Wissenschaft und Methode. Übersetzt von F. u. L. Lindemann. Leipzig 1914.)

Rauh, F.: La conscience du devenir. Rev. de mét. et de mor. 1897. V. Bd. S. 659—681.

Robet, Henri: La signification et la valeur du pragmatisme. Rev. phil. 1912. II. S. 568—601.

Le Roy, E.: Sur la logique de l'invention. Rev. de mét. et de mor. 1905. XIII. Jahrg. S. 193—223.
— Essai sur la notion du miracle. Ann. de phil. chrét. 4. Ser. Bd. III. 1906/07. S. 1—33 u. S. 166—191 u. S. 225—259.
— Réponse à M. Couturat. Rev. de mét. et de mor. 1900. S. 223—233.
— Une philosophie nouvelle. Rev. des deux mondes. 1. u. 15. Febr. 1912.
— Science et philosophie. Rev. de mét. et de mor.
I. S. 375—425. } Bd. VII. 1899.
II. S. 503—562.
III. S. 706—731.
IV. S. 37—72. Bd. VIII. 1900.
— Un positivisme nouveau. Communication faite à la société franç. de philosopie le 28. févr. 1901 pour servir de texte à la discussion. Rev. de mét. et de mor. 1901. IX. S. 138—153.
— Sur quelquels objections adressées à la nouvelle philosophie (Esquisse d'une théorie de la matière). S. 292—327 u. S. 407—432.
— Comment se pose le problème de Dieu. Rev. de mét. et de mor. 1907. XV. Jahrg. S. 129—170; 470—513.
— Sur la notion de vérité. Im Correspondance de l'Union pour la vérité. 1906. Nr. 1.
— Sur l'idée de nombre (m. G. Vincent). Rev. de mét. et de mor. 1896. Nr. 6.

Le Roy, Edouard: La science positive et les philosophies de la liberté. Paris 1900.
— De la valeur objective des lois physiques. Bulletin de la soc. fr. de phil. 1901 Mai.
— (et Vincent, G.): Sur la mèthode mathématique. Rev. de mét. et de mor. 1894. II. S. 505—539 u. S. 676—708.
— Idéalisme et positivisme. Bullt. de la soc. fr. de phil. Juni 1904.
— Dogme et critique. Paris 1907.
— Un positivisme nouveau. Rev. de mét. et de mor. 1901.

Russel, Bertrand: The philosophy of Bergson. The monist. 1912 (July). Bd. XXII. S. 321—347.

Sageret, Jules: Le fait scientifique. Rev. phil. 1909. II. S. 49—62.

de Sailly, Bernhard: Les ingrédients de la philosophie de l'action. Ann. de phil. chrét. 4. Ser. Bd. I. S. 180—195.
— Le tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action. Ann. de phil. chrét. 4. Ser. Bd. III. 1906/07. S. 47—59.

Scheler, Max: Abhandlungen und Aufsätze. 2. Bd. Leipzig 1915. Versuche einer Philosophie des Lebens. S. 171—228.

Schiller, F. C. S.: Axioms as postulates. Personal Idealism. Philosophical essays by eight members of Oxford. Edited by Henry Sturt. London 1902. S. 47—113.

Schiller, F. C. S.: The definition of pragmatism. Leonardo. 1905. III. April. S. 22—45.

Schiller, F. C. S.: Humanism. London 1903.
— Studies in Humanism. London 1907.
Schinz, Albert: Antipragmatisme et modernisme. I. S. 226—255. — Pragmatisme et vérité. Rev. phil. 1908. II. S. 390—409.
Seillière, Ernest: Welche Moralphilosophie läßt Bergson erwarten? Intern. Monatsschrift. 8. Jahrg. 1913. Sp. 191—210.
— Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich. Intern. Monatsschrift. 7. Jahrg. 1912. Sp. 41—58.
Steenbergen, Albert: Henri Bergsons intiutive Philosophie. Jena 1909.
Stein, Ludwig: Der Pragmatismus. Im Archiv für systematische Philosophie. 1908. Heft 1 u. 2.
Study, E.: Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume, Geometrie, Anschauung und Erfahrung. Braunschweig 1914.
Switalski: Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. Braunsberg 1910.
Tonquédec, Joseph de: Immanence. Essai de critique sur la doctrine de Maurice Blondel. Paris 1913.
— La notion de vérité dans la „Philosophie nouvelle". Paris 1908.
— Dieu dans l'évolution créatrice. Paris 1912.
Townsend, James G.: Bergson and Religion. The Monist. 1912 Juli. Bd. XXII. S. 392—397.
Tyrrell, George: Through scylla and charibdis. London 1907.
— Notre attitude en face du pragmatisme. Ann. de phil. chrét. 1905/06. 4. Ser. Bd. I. S. 225—232.
— A much-abused letter. London 1906. Vgl. dazu Folghera, J. D.: Une lettre bien maltraitée par Georges Tyrrel. Rev. des sciences phil. et théol. S. 295—304. 1907. I. Jahrg.
— The prospects of Modernism. The Hibbert Journal. 1908. VI./2. S. 241—255.
Waibel, Edwin: Studien zum Pragmatismus. Archiv für systemat. Pphilosophie. Neue Folge. Bd. XXI. 1915. S. 1—43.
— Der Pragmatismus in der Geschichte der Philosophie. Bonn 1915.
Weber, Louis: L'évolution créatrice par Henri Bergson. In Rev. de mét. et de mor. 1907, September.
Wehrlé, J.: La méthode d'immanence. Paris 1911.
— Une soutenance de thèse. — Enthält die Wiedergabe der öffentlichen Disputation Blondels über „L'action" in der Sorbonne. Ann. de phil. chrét. 4. Ser. Bd. IV. 1907. S. 113—143.
Wilbois, Joseph: L'esprit positif. Rev. de mét. et de mor. 1901. IX. Jahrg. S. 154—209 u. S. 579—645 und 1902. X. Jahrg. S. 69—105; 334—370 u. 565—612.
— La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle. — Rev. de mét. et de mor. XV. Jahrg. 1907. S. 377—400 u. S. 526—568.
— La méthode des sciences physiques. Rev. de mét. et de mor. 1899. VII. S. 579—615 und 1900. VIII. S. 291—322.
Windelband: Der Wille zur Wahrheit. Heidelberg 1909.
Winter, Maximilian: A propos d'une nouvelle conception de la philosophie des sciences. Rev. de mét. et de mor. 1894. II. S. 606—621.
Wunderlich, Frieda: Kapitalistische Philosophie. Archiv für systematische Philosophie. Neue Folge. XXII. Bd. 1916. S. 219—237.
Znamierowski, Czeslaw: Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus. Baseler Diss. 1912.

Kapitel I.

Der amerikanisch-englische Pragmatismus.[1])

1. Die als Pragmatismus bezeichnete philosophische Richtung ist aufs engste verknüpft mit dem Namen der drei Amerikaner Peirce, Dewey, James und dem Namen des Oxforder Professors Schiller. Der Amerikaner William James und der Oxforder Professor F. C. S. Schiller gelten als die Wortführer und Hauptvertreter der neuen Philosophie. Deutsche, französische und italienische Pragmatisten betonen daher auch ihre Beziehungen zu den genannten Philosophen, wenn auch diese Beziehungen nicht immer ein Abhängigkeitsverhältnis bedeuten. Die Bedeutung und die Reichweite des amerikanisch-englischen Pragmatismus zeigte sich augenfällig und auffällig auf dem dritten internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg (1908), auf dem F. C. S. Schiller der offizielle Wortführer war;[2]) ebenso auf dem vierten internationalen Kongreß in Bologna.[3]) Jedenfalls erkennen die Pragmatisten aller Länder die Führerschaft der James und Schiller[4]) an, selbst wenn sie in gewissen Punkten nicht mit ihnen übereinstimmen. Bei James und Schiller findet sich der Pragmatismus in der ursprünglichsten und reinsten Form. So meint auch Parodi in einer Diskussion über die Bedeutung des

---

[1]) Darstellungen des Pragmatismus gibt es jetzt in großer Zahl. Neuerdings will Waibel: Studien zum Pragmatismus (Archiv für systematische Philosophie, Neue Folge d. Phil. Monatshefte, XXI. Bd., 1915, Heft 1, S. 1—43) „eine quellenmäßige Gesamtdarstellung des Pragmatismus" geben, die bisher nicht vorliege.

[2]) Natürlich bestehen die Beziehungen nicht bei allen Philosophen, die man unter den Begriff Pragmatisten einreihen müßte. Nietzsche und Vaihinger z. B. haben selbstverständlich keine Beziehungen zu den oben genannten Gelehrten gehabt und gehören doch dem Pragmatismus an. — Oskar Ewald stellt fest, daß der Pragmatismus bei der Diskussion in Heidelberg unterlegen sei. Diese Niederlage des Pragmatismus bedeute einen Sieg der deutschen Philosophie. (Kantstudien, 1909, Bd. 14, S. 356 f.)

René Berthelot (Un romantisme utilitaire etc.) Paris 1911. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré nennt die Pragmatistenversammlung in Heidelberg „une scène de comédie" (S. 19). Er betont besonders, daß von den bedeutenden deutschen Philosophen keiner anwesend gewesen sei (ebenda).

[3]) In Bologna, so meint der Berichterstatter des „Logos", habe sich die vollständige Unfruchtbarkeit und Entwicklungsunfähigkeit des Pragmatismus erwiesen. Logos, 2. Bd., 1911, S. 125.

[4]) James und Schiller stimmen in ihren Lehrpunkten ziemlich überein, Schiller nennt aber seine Richtung immer Humanismus.

Pragmatismus: „C'est chez les Anglo-Saxons en effet que le pragmatisme semble devoir présenter les caractères les plus précis et les plus définis, puisque là seulement, au lieu de marquer une simple tendance, qui, à vrai dire, caractérise toute la pensée contemporaine, là seulement il se présente comme une méthode et une doctrine propre." [5])

Eine kurze Darstellung des amerikanisch-englischen Pragmatismus möge daher der Erörterung über den Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie vorangehen. Die Unterschiede zwischen beiden und die Besonderheiten des französischen Pragmatismus werden sich desto besser herausstellen.

2. In dem oben angeführten Zitat von Parodi wird bemerkt, daß die pragmatistische Richtung die gesamte zeitgenössische Denkweise kennzeichne. In der Tat finden sich parallellaufende Gedankenreihen mit pragmatistischem Einschlag in der Philosophie, in der Mathematik, in der Theologie, in der Ästhetik usw. Da aber die Träger dieser Gedanken vielfach ganz unabhängig von einander sind und auf ganz verschiedenen Wegen zu ihrem Ergebnis gekommen sind, so liegt der Gedanke nahe, daß es sich beim Pragmatismus weniger um einzelne neue Gedanken und Erkenntnisse handelt als vielmehr um eine grundlegende Methodenfrage der Geisteswissenschaften. So spricht denn auch William James vom Pragmatismus als „einem neuen Namen für alte Denkmethoden".[6]) Daß der Pragmatismus eine Methode sei, wird sowohl von James wie von seinen Schülern bezw. Anhängern betont.[7]) James fügt aber hinzu, daß der Pragmatismus zweitens eine bestimmte Wahrheitstheorie sei [8]) und zwar eine genetische Wahrheitstheorie.[9])

3. Das Wort „Pragmatismus", erklärt James,[10]) sei durch Charles Sanders Peirce in die Philosophie eingeführt worden. Peirce, damals „Assistent in the United States Coast Survey", veröffentlichte in der Zeitschrift „The Popular Science Monthly" (Herausgeber W. J. Joumans) in der Zeit von November 1877 bis April 1878 mehrere Aufsätze unter dem Titel „Illustrations of the Logic of Science". Der Aufsatz im Januarheft 1878 führte den Titel „Wie wir unsere Ideen zu klaren machen können" („How to make our ideas clear"). Der Aufsatz erschien französisch in der Revue philosophique (Dezember 1878 und Januar 1879). Peirce scheint sich übrigens in diesem Aufsatze des Terminus „Pragmatismus" nicht bedient zu haben,[11]) sondern nur der später mit diesem Namen belegten Methode. Im Gespräche mit James,

---

[5]) Bulletin de la société française de Phil. Juli 1908. S. 252.

[6]) James, Der Pragmatismus. (Übersetzung v. Wilhelm Jerusalem.)

[7]) cf. James, S. 32. [8]) A. a. O. S. 34. [9]) A. a. O. S. 41.

[10]) A. a. O. S. 28 u. Religiöse Erfahrung S. 412.

[11]) cf. Ludwig Stein, im Archiv für systematische Philosophie, XIV Bd., 1908, S. 6. (Stein schreibt den Namen einmal Pierce und dann Pearce, also beide Mal falsch.)

wie Peirce selbst erzählt,[12]) habe er den Namen öfter gebraucht, öffentlich seit 1902. Peirce läßt alle Gedankenarbeit veranlaßt sein durch den Zweifel; Zweck und Ziel des Denkens sei, eine Überzeugung hervorzubringen, die sich als Veranlagung zum Handeln eignet. Wörtlich sagt er: „We have there found that the action of thought is excited by the initiation of doubt, und ceases when belief is attained, so that the production of belief is the sole function of thought", und weiter: „The final upshort of thinking is the exercise of volition, and of this thought no longer forms a part." [13]) Andererseits ist das genannte Endziel der Gedankenarbeit ein Maßstab für die Ideen selbst. Dadurch, daß wir die aus unsern Vorstellungen (ideas) resultierenden praktischen Konsequenzen betrachten, d. h. den Einfluß der Ideen auf unser praktisches Handeln und Verhalten feststellen, kommen wir zu einem Urteil über die Klarheit und den Wert unserer Ideen. Seine Hauptregel lautet: „Consider what effects which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have then our conception of these effects is the whole of our conception of the object." [14]) („Erwäge, was für Wirkungen praktischer Art das Objekt Deiner Vorstellung haben mag, dann ist die Vorstellung dieser Wirkungen zugleich die adäquate Vorstellung vom Objekt.") Er findet in diesem Grundsatz ein neues Wahrheitskriterium, das einschneidende Bedeutung für die ganze Philosophie haben werde. In der Aprilnummer des Monist, 1905, S. 171,[15]) legt er kurz dar, welches der Hauptzweck und Erfolg des Pragmatismus sein werde. „Diese Philosophie wird dazu dienen, zu zeigen, daß fast alle Sätze einer ontologischen Metaphysik entweder ein sinnloses Geschwätz sind, wo man ein Wort durch andere, diese wieder durch andere Worte definiert usw., ohne jemals zu einem wirklichen Begriff der Sache selbst zu gelangen, oder vollkommene Widersprüche. Es wird also, wenn einmal alle diese unnützen Fragen hinweggefegt sind, eine Reihe von Problemen übrig bleiben, denen man mit der experimentellen Methode der exakten Wissenschaften näher kommen kann. Und dann wird man sehen, daß man die Wahrheit entdecken kann, ohne diese endlosen Mißverständnisse und Streitigkeiten, welche aus der höchsten der positiven Wissenschaften ein Spiel für müßige Geister gemacht haben, eine Art Schachspiel, dessen Zweck das Vergnügen am Wortstreit, und dessen Methode eine Büchermethode ist." [16]) Was übrigens die Prägung des Terminus „Pragmatismus" angeht, so

---

[12]) cf. Stein a. a. O.

[13]) Zitiert bei Waibel, S. 4.

[14]) Waibel, S. 5.

[15]) Zitiert in der Revue philosophique, 1906, I., S. 122.

[16]) In diesem Aufsatz gebraucht Peirce übrigens das Wort Pragmatismus zum letzten Male, da seine eigene philosophische Richtung sich inzwischen geändert hat. Seinen Standpunkt nennt er seitdem Pragmatizismus.

nimmt Maurice Blondel die Priorität für sich in Anspruch.[17]) („Il est vrai que, dès 1888, sans l'avoir rencontré nulle part, je m'étais servi du terme de pragmatisme en ayant nettement conscience de le forger.")[18]) Das Prinzip des Pragmatismus fand aber erst in James den Apostel, der ihm in der philosophischen Welt diesseits und jenseits des Ozeans Geltung und Beachtung zu verschaffen wußte. (cf. Stein a. a. O. S. 5: „Mit William James steht und fällt der Pragmatismus.") Bemerkenswert ist, daß James erklärt, daß er das Prinzip des Pragmatismus zunächst auf die Religion angewendet habe,[19]) denn in der Religion, d. h. in einem System religiöser Lehren wird das Prinzip, wie es von Peirce umschrieben ist, grundstürzend wirken. Die kurzen Andeutungen, die James über die Geschichte des Pragmatismus gibt, halten sich nur an der Oberfläche und geben keinen Erklärungsgrund für die plötzliche Verbreitung des Pragmatismus in den angelsächsischen Ländern. Wenn man den Pragmatismus kurz radikalen Empirismus nennen will[20]) oder mehr seine voluntaristische Tendenz hervorhebt und ihn als extremen Antiintellektualismus bezeichnet,[21]) so kann man sein plötzliches Aufblühen in England und Amerika[22]) erklärlich finden als Reaktion gegen den Neuhegelianismus in England und Amerika, der dort länger als in Deutschland blühte und an den Hochschulen sozusagen die offizielle Philosophie darstellte.

4. James weist freilich auch selbst auf die gradlinige Abstammung des Pragmatismus hin, wenn er mit folgenden Worten sein Buch John Stuart Mill zueignet: „From whom I first learned the pragmatic openess of mind and whom my fancy likes to picture as our leader were he alive to-day," denn der Pragmatismus reiht sich ohne Schwierigkeit ein in die lange Reihe der Nominalisten, die in England ihre Ahnenreihe ununterbrochen bis zum Mittelalter hinaufführen können.[23])

---

[17]) Bulletin de la Société franç. de Philos., 1908, Nr. 7, S. 293, Anm. 1 u. S. 272.

[18]) Berthelot in seinem oben genannten Werke (S. 7, Anm. 1) macht darauf aufmerksam, daß George Eliot den Terminus Pragmatisme schon 1872 in ihrem Roman Middlemarch gebraucht habe (Buch VII, cap. 71) und weist darauf hin, daß sie in einem Milieu von Positivisten und Empiristen (George Lewes u. Herbert Spencer) lebte und vielleicht dort den Ausdruck gehört hat.

[19]) Pragm. S. 29.

[20]) James, Der Wille zum Glauben, S. X.

[21]) Pragm. S. 34.

[22]) Wenn man den Pragmatismus bezeichnet als „jene Richtung, die vielleicht am vollkommensten das Wesen des Kapitalismus wiederspiegelt" (so Frieda Wunderlich in einem Aufsatze „Kapitalistische Philosophie", Archiv für systemat. Phil. von Ludw. Stein. Neue Folge XXII, Bd. 3, Heft 1916, S. 219—223), so wird man seine Verbreitung im klassischen Lande des Kapitalismus desto besser verstehen.

[23]) Vgl. das Buch von Wundt: „Die Nationen und ihre Philosophie", Leipzig 1915.

5. Das Prinzip des Pragmatismus findet James klar ausgesprochen in folgenden Worten des Leipziger Chemikers Ostwald: „Alle Wirklichkeiten beeinflussen unser Handeln und dieser Einfluß ist das, was sie für uns bedeuten. Ich pflege in meinen Vorlesungen die Frage so zu stellen: In welcher Beziehung wäre die Welt anders, wenn diese oder jene Alternative wahr wäre? Wenn ich nichts finden kann, dann hat die Alternative keinen Sinn." Und James fügt diesen Worten hinzu: „Das heißt: die rivalisierenden Ansichten bedeuten praktisch dasselbe, und eine andere als eine praktische Bedeutung gibt es für uns nicht."[24]) In seinem Buche „The will to believe", das zuerst 1897 erschien, führt James den gleichen Grundsatz in etwas anderer Fassung an und zugleich als Beispiel den religiösen Glauben. „Da der Glaube am Handeln gemessen wird, so untersagt uns der, welcher die Religion für wahr zu halten verbietet, notwendigerweise auch, zu handeln, wie wir es tun würden, wenn wir sie für wahr hielten. Die ganze Verteidigung des religiösen Glaubens dreht sich um das Handeln. Wenn das Handeln, wie es von der religiösen Hypothese diktiert und inspiriert wird, sich auf keine Weise von dem unterscheidet, welches von der naturalistischen Hypothese diktiert wird, dann ist der religiöse Glaube völlig überflüssig und wird besser ausgemerzt; ein Streit um seine Berechtigung ist dann nur ein Stück müßiger Spielerei, unwürdig ernster Geister."[25]) Diese sogenannte „Methode" schließt aber schon eine Wahrheitstheorie ein oder setzt eine solche voraus.[26]) Denn diese Betrachtungsweise von einander gegenüberstehenden Anschauungen kann nur dann angewandt werden, wenn ein bestimmter Wahrheitsbegriff vorausgesetzt wird. Mit dem oben genannten Prinzip stellt sich James mitten in die Erkenntnistheorie hinein. Es scheint also angebracht zu sein, den Pragmatismus zunächst als eine Wahrheitstheorie zu fassen und darzulegen, um von dem so gewonnenen Standpunkte einen Überblick über die sogenannte pragmatistische Methode zu geben. Freilich herrscht im Lager des Pragmatismus nicht volle Einigkeit darüber, ob die Wahrheitstheorie das Herz- und Mittelstück des ganzen Systems sei oder nicht. Auf dem internationalen Philosophenkongreß in Heidelberg[27]) entspann sich eine

---

[24]) Pragmatismus S. 30. Vgl. das Beispiel, das James aus einem Aufsatz des Leipziger Chemikers Ostwald anführt auf derselben Seite.

[25]) James, Der Wille zum Glauben. (Ins Deutsche übertragen von Th. Lorenz.) Stuttgart 1899. S. 32, Anm. 1.

[26]) cf. Ludwig Stein, a. a. O., S. 146: „Der Pragmatismus ist seiner Absicht, wenn vielleicht auch nicht seiner Wirkung nach, nichts anderes als eine Theorie der Wahrheit. Das Suchen nach einem neuen Kriterium der Wahrheit verleiht dieser lebhaft auftretenden und mit Blitzesschnelligkeit um sich greifenden philosophischen Bewegung Leben und Farbe."

[27]) S. 1, Anm. 2.

z. T. unerquickliche Diskussion.[28]) „In allen Diskussionen bezüglich des Pragmatismus," erklärt Aars a. a. O. S. 1, „zeigt sich eine trostlose Unklarheit in bezug auf die Begriffsbestimmung." Jedenfalls kann man sich zunächst an dem Hauptvertreter des Pragmatismus orientieren, auf den mehr oder weniger sich doch alle Pragmatisten berufen. W. James setzt seine Wahrheitstheorie in Beziehung zu den Naturgesetzen. „In der neueren Wissenschaft," so resümiert er kurz, „die sich mit dem größten Erfolge mit der induktiven Logik befaßt hat, ist man zu der Überzeugung gekommen, daß mathematische, logische und naturwissenschaftliche Gesetze [er nennt ausdrücklich diese drei Arten (S. 35)] eigentlich nur „Annäherungsformeln" sind, die dazu dienen, uns in der Natur zurecht zu finden." [29])

„Sie (Theorien und Gesetze) sind nur eine von Menschen geschaffene Sprache, eine Art begrifflicher Kurzschrift, wie jemand sie genannt hat, in der wir unsere Berichte über die Natur niederschreiben. Jede Sprache aber läßt bekanntlich Mannigfaltigkeit in der Wahl des Ausdruckes zu und es gibt da immer verschiedene Dialekte." [30]) Die Naturgesetze werden also von James hier einfach als Vehikel menschlicher Bequemlichkeit, menschlichen Bedürfnisses aufgefaßt. Wie jede Sprache eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise zuläßt, so könnte man die oben genannten Gesetze natürlich nach dieser Ansicht auch anders formulieren, wenn dadurch ein bestimmter Zweck erreicht werden könnte. Der Mensch ist hier das Maß der Dinge. Genau so ist es mit der Wahrheit. James führt seine Wahrheitstheorie als die Dewey's und Schiller's an. „Die Bedeutung der Wahrheit," so sagt er,[31]) „besteht einzig und allein darin, daß Gedanken, die ja selbst nur Teile der Erfahrung sind, genau in dem Umfange wahr sind, als sie uns behilflich sind, uns in zweckentsprechende Beziehung zu andern Teilen unserer Erfahrung zu setzen, diese Erfahrungen zusammenzufassen und, anstatt

---

[28]) cf. Dr. Kristian B. R. Aars, Pragmatism. u. Empirismus i. d. Ztschr. für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 135, S. 1—10.

[29]) Die Bezeichnung der Naturgesetze als „Annäherungsformeln" erinnert an die Definition der Naturgesetze von Ernst Mach: „Die Naturgesetze sind nach unserer Auffassung ein Erzeugnis unseres psychologischen Bedürfnisses, uns in der Natur zurecht zu finden, den Vorgängen nicht fremd und verwirrt gegenüber zu stehen." Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 445 f.

[30]) Pragmatismus S. 36.

[31]) A. a. O. S. 36/37. — Itelson macht in der Diskussion zu dem Vortrag von Prof. J. Royce: „The Problem of Thruth in the light of recent discussion" darauf aufmerksam, daß Helmholtz im Jahre 1886 bereits den Grundsatz des Pragmatismus ausgesprochen habe. (Heidelberger Kongreß, S. 91): Helmholtz meint, „daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer andern Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen als von einer praktischen. Unsere Vorstellungen von den Dingen können gar nichts anders sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen . . ."

der unendlichen Reihe der einzelnen Phänomene nachzugehen, es uns möglich machen, uns mit Hilfe begrifflicher Abkürzungen innerhalb unserer Erfahrungen zu bewegen. Jeder Gedanke, der uns sozusagen als Vehikel dient, jeder Gedanke, der uns glücklich von irgend einem Teil unserer Erfahrung zu irgend einem andern Teile hinführt, indem er die Dinge zweckentsprechend verknüpft, sicher verarbeitet, vereinfacht, Arbeit erspart, ist genau in dem Umfange, genau in dem Grade wahr, als er dies alles tut." [32])

James liebt es nicht, sich in straffen, logischen Terminis auszudrücken.[33]) Er spricht einfach von der Wahrheit der „Gedanken" etc.[34]) Jedenfalls aber spricht er klar aus, daß Wahrheit nur soviel heißt, wie orientierende, nützliche Zusammenfassung zur bessern Übersicht über die Erfahrung bezw. zur Verknüpfung einer neuen Erfahrunug mit alten, schon bestehenden. Jeder einzelne Mensch sucht sich nach James neuen Ansichten, die sich ihm aufdrängen, anzupassen und zwar so, daß von den alten Ansichten, soweit es möglich ist, nichts verloren geht. „Wir retten davon, soviel wir können, denn in solchen Glaubenssachen sind wir alle extrem konservativ. (Bemerkenswert ist, daß

---

[32]) Ludw. Stein weist in dem Archiv für system. Phil. darauf hin (S. 146 f.), daß Georg Simmel schon 1895 den knappsten Ausdruck für den Pragmatismus geprägt habe, ohne indes den Namen „Pragmatismus" zu kennen, indem er seine Abhandlung: „Über eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie" mit den Worten schloß: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt für uns zugleich die Gegenstände des Erkennens."

[33]) James betont immer wieder, daß man die neue Wahrheitstheorie, die er mehr als eine große Bewegung aufgefaßt wissen will, logisch nicht zu sehr pressen soll. („Il y voit une pensée inductive, qu'il ne faut pas trop presser logiquement si l'on ne veut pas la stériliser." Lalande, Revue phil., I., 1906, S. 131. cf. James Humanism and Truth Mind octobre 1904.) Er meint, solche große Bewegungen fänden erst in stetigem Wachstum ihre streng logische Begründung. Im Anfang sei es oft leicht, neue Theorien zu widerlegen, aber sie bewiesen ihre Lebenskraft einfach durch ihre Lebensdauer trotz aller Widerlegungen.

Im „Willen zum Glauben", Deutsche Ausg., S. 14, sagt er: „Wir bequemen modernen Denker sprechen nicht gern lateinisch, ja wir sprechen überhaupt nicht gern in festgeprägten Ausdrücken.

[34]) James und auch andere Pragmatisten reden immer von der Wahrheit der Vorstellungen, Gedanken etc. Das englische Wort, welches James gewöhnlich anwendet, ist „idea", ein Begriff, der im Englischen gar nicht eindeutig ist, da die einzelnen englischen Philosophen ihn in ganz verschiedener Bedeutung gebrauchen. Während Locke „idea" zur Bezeichnung aller Bewußtseinsinhalte gebraucht, wendet ihn Hume nur bei Vorstellungen (im Gegensatz zu Empfindungen etc.) an. In der Umgangssprache hat „idea" die Bedeutung „Ansicht, Meinung", nähert sich also dem logischen Begriff „Urteil".

James will aber, wie mir scheint, den Ausdruck idea gar nicht gepreßt wissen, er wird vielmehr mit Vorbedacht einen Ausdruck von etwas schillernder Bedeutung gewählt haben.

James hier plötzlich von „Glaubenssachen" spricht.) Wir versuchen also zuerst diese, dann jene Meinung zu ändern (sie leisten nämlich der Veränderung in sehr verschiedenem Grade Widerstand), bis endlich eine neue Idee kommt, die wir dem alten Vorrat mit einem Minimum von Störung einverleiben können, eine Idee, die zwischen dem alten Vorrat und der neuen Erfahrung vermittelt und beide miteinander in sehr glücklicher und bequemer Weise verschmilzt. Dieser neue Gedanke wird dann als wahr angenommen."[35]) Und an einer anderen Stelle: „Jede neue Wahrheit ist ein Vermitteln, ein Mildern von Übergängen. Sie vermählt die alte Meinung mit der neuen Tatsache, mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität."[36]) Dieses Maximum und Minimum ist natürlich nicht bei jedem Menschen das gleiche, also kann auch die Aufnahme bezw. die Bildung neuer Wahrheiten nicht bei jedem Menschen in gleicher Weise vor sich gehen. James gesteht denn auch: „Bis zu einem gewissen Grade ist hier alles im Flusse."[37]) Aus dem Angeführten ergibt sich sofort, wie unklar James sich über seine sogenannte Wahrheitstheorie ausdrückt. Er hellt weniger auf, was denn Wahrheit eigentlich sei, er sucht vielmehr zu erklären, wie „neue Wahrheiten" entstehen und auch da meint man weniger von Wahrheiten als etwa von der Entstehung neuer Hypothesen, von der Deutung physikalischer Tatsachen und dergl. zu hören. Die Wahrheitstheorie des Pragmatismus nannte James selbst eine „genetische", deren Inhalt also zunächst die Genesis der Wahrheit aufweist. Damit bringt er den Entwicklungsgedanken in den Wahrheitsbegriff hinein. Die Wahrheit, allgemein gesprochen, ist nach dem Pragmatismus im Fluß. Rein objektive Wahrheit, die der Mensch suchen und finden müßte, objektive Wahrheit, die unabhängig vom Subjekt bestände, gibt es für ihn nicht. Alle Wahrheit entspricht irgendwie einem menschlichen Bedürfnis, ist irgendwie bedingt durch einen menschlichen Nutzen. Die Wahrheit ist also rein menschlich, relativ. Deshalb nennt Schiller seine Philosophie Humanismus, weil der Mensch in den Mittelpunkt dieser Philosophie gerückt ist. Wahrheit ist also das, was für die Menschen nützlich ist. „Wahrheit ist eine eine Art des Guten."[38]) „Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist."[39]) Will ich also wissen, ob irgend etwas für mich wahr ist, so muß ich fragen, ob es für mich gut ist, oder, wie James sagt, „lebensfördernd" ist.[40]) Finde ich, daß eine Theorie sich bequem in irgend einer Weise in meine

[35]) Pragmatismus S. 38. [36]) A. a. O. S. 38. [37]) A. a. O. S. 39.
[38]) A. a. O. S. 48. [39]) A. a. O. S. 48.
[40]) cf. Mach: „Eine Erkenntnis ist stets ein uns unmittelbar oder doch mittelbar biologisch förderndes psychologisches Erlebnis." Erkenntnis und Irrtum, S. 113.

Gedankengänge einordnet, daß sie mich irgendwie fördert, so ist sie eben gerade insoweit für mich wahr. Jedermann muß nach dem „Barwert"[41]) der Wahrheit fragen, nach dem, was sie ihm im Leben nützen man könnte fast sagen, einbringen kann. Als Nutzen will er aber nicht nur materielle Förderung, „biologische Förderung", sondern auch moralische Befriedigung gelten lassen. Ja, sogar mystische Erfahrungen sollen als Wahrheit gelten können, wenn sie praktische Folgen haben.[42])

Daß er mit dem Kriterium der Nützlichkeit nicht jedweden materiellen Nutzen gemeint habe, erklärt James später voller Entrüstung über die Entstellungen seiner Theorie. Der hauptsächlichste Nutzen sei der innere Zusammenhang, die Harmonie der Wahrheiten (consistency).[43]) Als Beispiel führt James selbst den Glauben an das Absolute an. Vermittelt der Glaube an das Absolute einem Menschen religiösen Trost, gewährt es ihm, wie James sagt,[44]) „moralische Ferien", so ist in diesem Sinne das Absolute eine Wahrheit für ihn. Auf diese Weise soll der Pragmatismus sogar eine Harmonie zwischen empirischer Denkweise und religiösem Bedürfnis herstellen.

Freilich will James keine Inkonsequenzen aufkommen lassen. Die Wahrheiten müssen untereinander harmonieren. Denn, wie sich aus der g e n e t i s c h e n Wahrheitstheorie ergibt: die größten Feinde neuer Wahrheiten sind die alten Wahrheiten, die sich zu behaupten suchen. James wendet diesen Satz auf den Glauben an das Absolute an und sagt: „Mein Glaube an das Absolute, der gegründet ist auf das Gute, das er für mich hat, muß den Kampf mit allen meinen Überzeugungen aufnehmen. Zugegeben, er sei wahr, weil er mir moralische Ferien gewährt. Trotzdem aber — und lassen Sie mich vertraulich und nur als Privatperson sprechen — trotzdem gerät das Absolute, wie ich es auffasse, mit andern von meinen Wahrheiten in Konflikt, deren wohltuende Wirkung ich um seinetwillen nicht aufgeben mag. Das Absolute hängt mit einer Art von Logik zusammen, von der ich ein Feind bin; es verwickelt mich, wie ich finde, in unannehmbare metaphysische Parodoxien. Aber ich habe genug Unannehmlichkeiten im Leben und will diese nicht noch dadurch vermehren, daß ich mich mit diesen logischen Inkonsequenzen belaste. So gebe ich denn persönlich das Absolute auf."[45]) Die Frage nach dem „Barwert" der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen,[46]) entscheidet sich also für James selbst in diesem Falle negativ. Aber wenn für einen Andern

---

[41]) Die Ausdrücke „Barwert" etc. wiederholen sich so oft bei James, daß Gutberlet nicht unrecht hat, den Pragmatismus, wie er von James vertreten wird, als die „Philosophie des Dollars" zu bezeichnen. (Phil. Jahrb., XXI., 1908, S. 437.)

[42]) Vgl. Boutroux, Wissenschaft und Religion, S. 256.

[43]) Bulletin de la Société fr. de Phil. Juli 1908, S. 254.

[44]) S. 47. [45]) Pragmatismus S. 50. [46]) A. a. O. S. 125.

theologische Ideen förderlich, nützlich und bequem sind, wenn einem der Gottesbegriff irgend welche Annehmlichkeiten gewährt, die sich in die Gesamtheit der Erfahrungen gut einordnen, „wie könnte da der Pragmatismus die Existenz Gottes leugnen".[47]) Der Pragmatismus hat also „keine Vorurteile, keine bahnsperrenden Dogmen, keinen strengen Kanon für die Beweiskraft der Argumente".[48]) Man kann also kurz die Wahrheitstheorie des Pragmatismus in folgenden Sätzen zusammenfassen: 1. Wahrheit ist alles das, was wirkt (Schiller), was „sich geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren kann".[49]) (Verifikation bedeutet nichts anderes als sich praktisch bewähren, dem Denken einen Weg weisen oder dergl.) [50]) Wahrheiten sind nur Werkzeuge, Instrumente, „Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen". 2. Die Wahrheit entsteht, sie existiert nicht, sie „wird im Laufe der Erfahrungen erzeugt, so wie die Gesundheit, der Reichtum, die Körperkraft erzeugt wird".[51]) Sie entwickelt sich, sie ist in ständiger Veränderung begriffen.[52]) Eine absolute Wahrheit ist das Ziel, das endliche, aber unerreichbare (?) Ideal.[53])

6. Wie oben gesagt, bezeichnet James den Pragmatismus zunächst als eine „Methode" und an zweiter Stelle erst als eine Wahrheitstheorie. Die Antwort auf die Frage, worin die Methode des Pragmatismus bestehe, ist kurz dahin zu geben, daß sie lediglich besteht in der Anwendung seiner eben erläuterten Wahrheitstheorie auf die philosophischen, besonders metaphysischen Probleme. Der Pragmatist fragt nach dem „Kassenwert" [54]) jeder sich ihm darbietenden Theorie und entscheidet darnach über Wahrheit oder Unwahrheit der höchsten und letzten Probleme. Von dieser sogenannten Methode, die man eigentlich als die Verneinung jeder Methode bezeichnen müßte, verspricht sich James eine Umwälzung der philosophischen Forschung. „Wissenschaft und Metaphysik würden einander näherkommen und könnten tatsächlich Hand in Hand arbeiten." [55]) Alle metaphysischen Probleme nämlich, deren „Kassenwert" sich als null erweisen würde für den Pragmatismus, würden mit der Feststellung dieser Tatsache definitiv für die philosophische Forschung erledigt sein, wenigstens, so müssen wir einschränken, für den Pragmatisten, der keinen weiteren praktischen Wert finden kann. Denn es könnte schließlich jedes Problem für den einen oder andern den geforderten praktischen Wert haben. Deshalb führt James zustimmend das Bild des italienischen Pragmatisten Papini an: „Der Pragmatismus liegt in der Mitte unserer Theorien, wie ein Korridor in einem Hotel. Unzählige Zimmer gehen auf diesen Korridor. In dem einen dieser Zimmer finden Sie vielleicht einen Mann, der an einer atheistischen Schrift arbeitet, im nächsten einen andern, der auf seinen

---

47) A. a. O. S. 51. 48) A. a. O. S. 50. 49) A. a. O. S. 126.
50) A. a. O. S. 122. 51) A. a. O. S. 126 f. 52) A. a. O. S. 137.
53) A. a. O. S. 141. 54) A. a. O. S. 33. 55) A. a. O. S. 32.

Knien um Glauben und Kraft betet, in einem dritten einen Chemiker, der die Eigenschaften eines Körpers untersucht. In einem vierten wird ein System idealistischer Metaphysik entworfen und in einem fünften wird die Unmöglichkeit jeder Metaphysik bewiesen. Ihnen allen gehört der Korridor zu eigen. Alle müssen ihn passieren, wenn sie einen praktikabeln Weg in ihre Zimmer oder aus denselben brauchen." [56]) James nennt in seinem ersten Vortrage die Theodice von Leibniz eine „fleischgewordene Oberflächlichkeit". [57]) Es wäre nicht verwunderlich, wenn einer diesen Ausdruck auf die „Korridorphilosophie" Papinis und auch William James', der sie sich ja ganz zu eigen macht, anwenden würde. (Es ist übrigens bezeichnend, daß in fast allen Aufsätzen über den Pragmatismus diese am weitesten links stehenden Pragmatisten gerade mit diesem Beispiel zitiert werden.) [58])

7. Wenn es sich darum handelt, den Pragmatismus in den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang einzugliedern, so bieten uns wiederum die Väter des Namens und der Methode reichlich Anhaltspunkte. Abgesehen davon, daß James sein Buch mit dem Untertitel versieht: „A new name for some old ways of thinking" und damit den Leser schon auf die Vorfahren der Pragmatisten hinweist, erwähnt er selbst im Laufe der Vorlesungen die Philosophen, die nach seiner Ansicht pragmatistisch gedacht haben (Sokrates, Aristoteles etc.). So weist Schiller mit Nachdruck auf Protagoras und reklamiert ihn immer wieder für den Pragmatismus. Diese Verwandtschaft wird freilich ebenso energisch

---

[56]) A. a. O. S. 34. Papini gibt im Februarheft des Leonardo eine Einleitung in den Pragmatismus, die in den Annales de philosophie chrétienne 1907, Tome 4, S. 317—319 besprochen wird. Es verlohnt sich, Papinis Hauptthesen über den Pragmatismus, kurz gefaßt, anzuführen. — Vorausgeschickt wird zunächst, daß nichts antipragmatischer wäre, als den Pragmatismus zu definieren. — Denn 1. Der Pragmatismus kann nicht definiert werden. 2. Was darf man erwarten vom Pragmatismus? Er wird viele metaphysische Probleme beseitigen und die praktische Seite der Erkenntnis studieren. 3. Der Pragmatismus ist keine Philosophie, sondern eine Methode. 4. Der Pragmatismus ist nicht einfach Positivismus. Der Positivismus betrachtet die metaphysischen Probleme als unlösbar, der Pragmatismus als sinnlos. Der große Vorzug des Pragmatisten ist, daß er viel Zeit erspart.

Der Leonardo, das Organ der italienischen Pragmatisten (besonders Papinis und des Direktors Prezzolini), starb im August 1907 nach fünfjährigem Bestehen! Er starb, so heißt es, aber nicht an einer „Geld"wunde, sondern weil er zu viel Erfolg hatte! Die Herausgeber konnten dem Publikum gegenüber nicht mehr ihren ganzen Standpunkt wahren, weil ja eine Zeitschrift notwendig abhängig ist von ihrem Publikum. „Trop de gens s'occupaient de nous." Annales de phil. chrét. 1907/08, 4e série, Tome V, S. 544.

[57]) A. a. O. S. 14.

[58]) cf. Ludwig Stein, Th. Lorenz etc. Den italienischen Pragmatisten sind James und seine Anhänger bei weitem nicht radikal genug, sie gehen zum Relativismus sans phrase über.

bestritten von Gillespie in der Vierteljahrsschrift „Mind 1910".[59]) Die Verwandtschaft mit Protagoras dürfen aber die Pragmatisten doch wohl für sich in Anspruch nehmen.[60]) Peirce, der Urheber des Namens Pragmatismus, erzählt selbst, daß er durch die Lektüre von Kants „Kritik der reinen Vernunft" zur Methode des Pragmatismus angeregt worden sei.[61])

In Wahrheit ist der Pragmatismus ein Gemisch von philosophischen Tendenzen, die nicht mit einem einzigen Schlagwort charakterisiert werden können.[62]) Weder radikaler Empirismus, noch Relativismus genügt. Dazu kommt, daß, wie oben schon angedeutet, der eine Pragmatist weiter geht als der andere, ja daß eigentlich jeder das Recht hat, sich die Wahrheit nach eigenem Gutdünken zu schaffen. Alfred Fouillée, der Philosoph der „Idée-force", erklärt es deshalb für unmöglich, den Pragmatismus genau zu definieren. „Er ist ein merkwürdiges Gemisch von sehr verschiedenen Lehren, die Heraklit, Protagoras, Hobbes, Kant, Stuart Mill, Spencer etc. entlehnt sind. Man kann nur sagen, wenn man die Konsequenzen betrachtet, zu denen man auf allen Wegen gelangt, daß der Pragmatismus die Theorie ist, welche der Vernunft die Möglichkeit einer wahren, objektiven Erkenntnis abspricht, um in ihr nur noch ein Instrument des praktischen, nützlichen Handelns in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Zwecke zu sehen." [63])

8. Der Ton ist zu legen auf das durch Zwecke bestimmte Handeln. Deshalb sagt Fouillée weiter: „Le pragmatisme n'est qu'un cause-finalisme transportée dans la connaissance",[64]) d. h. die äußerste Betonung der Teleologie in der Erkenntnistheorie. Das Hereintragen der Teleologie in den Wahrheitsbegriff ist der Grundzug des Pragmatismus. Begriffe, Theorien, Postulate, Axiome sind zweckdienliche oder teleologische Instrumente für das menschliche Handeln. Daher das Urteil von Schiller, daß eine von Niemanden gedachte Wahrheit nichts sei,

---

[59]) Notiert in der Revue phil., 1911, S. 559.

[60]) Protagoras scheint übrigens — und das wird besonders für die französischen Pragmatisten von großem Interesse sein — auch an der objektiven Wahrheit der geometrischen Sätze gezweifelt zu haben, da es in der Natur vollkommen gerade Linien usw. nicht gebe. Vgl. Aristoteles Met. III. 2, p. 998 a 4.

[61]) Baldwine Dictionary II, 322. Vgl. Chiappelli, Les tendances vives de la philosophie, S. 230. R. Ph. 1910.

[62]) Vgl. Study, Die realistische Weltensicht und die Lehre vom Raum, S. 24 f.

[63]) Fouillée, La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes. Paris 1911. S. 275.

[64]) A. a. O. S. 282.

jedenfalls keine Wahrheit.[65]) Eine eigentliche Erkenntnis im rationalistischen Sinne gibt es daher nicht. Aufgabe bezw. Tätigkeit der Wissenschaft ist nur, neue Sätze aufzustellen und ihre Wirkung im praktischen Handeln zu erproben. Erweist sich das betreffende Urteil als nützlich oder brauchbar, so ist damit die Wahrheit des Satzes bewiesen. Eigentlich sind also alle Sätze Postulate. Der Unterschied zwischen Postulat und Axiom besteht nur darin, daß das letztere ein Satz ist, der sich als sehr alt und sehr gut bewährt herausstellt. Der Unterschied kann nur als ein gradueller bezeichnet werden, ebenso wie der zwischen Hypothese und Wahrheit. Sie unterscheiden sich „nicht in der Art ihrer Entstehung, sondern durch ihr Alter, durch den Umfang ihrer Brauchbarkeit, durch die Quantität und Qualität der Bestätigung, die sie im Verlaufe der Erfahrung gefunden haben, kurz, durch ihr Wirken, nicht durch ihren Ursprung".[66]) Der postulierenden praktischen Vernunft gebührt demnach der Vorrang vor der theoretischen.

Freilich nicht nur ethische Postulate, wie Kant wollte, haben allgemeine Gültigkeit. Wenn der praktischen Vernunft wirklich der Vorrang eingeräumt wird, muß zugegeben werden, daß das Postulieren selbst zum Erkennen führt, ja die Grundlage der Erkenntnis bildet.[67]) „Hat das Prinzip (des Postulierens) überhaupt Geltung, so muß es verallgemeinert und durchweg auf die Organisationsprinzipien unseres Lebens angewandt werden."[68]) Die theoretische Vernunft wird nicht nur der praktischen den Rang nicht mehr streitig machen, sondern von dieser absorbiert und als sekundäre Bildung erwiesen.[69])

Wenn man die Postulate Kants hereinzieht, darf man allerdings den Unterschied nicht vergessen, auf den auch Theodor Lorenz aufmerksam macht.[70]) Die Postulate Kants haben apriorische Geltung.

---

[65]) Der Satz, daß die Erde sich um die Sonne dreht, würde also der Wahrheit entbehrt haben, so lange diese Frage noch nicht in den Gesichtskreis der Menschen getreten war. Damit vergleiche man den Satz von James (Pragmatismus S. 141): „Wenn neue Erfahrungen zu retrospektiven Urteilen in der Zeitform der Vergangenheit führen, so ist das, was diese Urteile aussagen, wahr gewesen, auch wenn kein Denker der Vergangenheit darauf gekommen sein sollte."

[66]) Schiller, Axioms as postulates, S. 92, in dem von H. Sturt veröffentlichten Sammelwerk Personal Idealism. London 1902.

[67]) Vgl. Schiller, Axioms, S. 90.

[68]) Schiller, ebenda.

[69]) Vgl. Schiller, Studies, S. 128. „Worauf wir wirklich ausgehen, das ist die Überwindung des Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis, die Vereinheitlichung des menschlichen Lebens durch Hervorhebung der sich überall geltend machenden Zielstrebigkeit des menschlichen Verhaltens."

[70]) Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant. Kantstudien 1909, XIV. Bd., S. 8—44. Schiller sagt in „Studies in Humanism", London 1907, S. 127 f., Anm. 1: „I am convinced that if Kant had been twenty years younger when he attained his insight (such as it was) into the nature of postulation, he would

Eine solche absolute Geltung wird aber von den Pragmatisten entschieden abgelehnt, wie ja gerade Schiller immer gegen jede Absolutheit der Wahrheit ankämpft.[71]) „Alle Wahrheiten sind . . . . menschlich bedingt," heißt es bei ihm, und „im Kampfe ums Dasein gibt es, soviel wir wissen, keine endgültigen Sieger." [72]) Kant steht auch mit seinen Postulaten noch immer auf rationalistischem Boden, der Pragmatismus ist — dagegen rein empiristisch.[73])

9. Der voluntaristischen Richtung des Pragmatismus kann natürlich nur eine voluntaristische Metaphysik entsprechen. Es ist zwar nach Schiller in das Belieben jedes einzelnen Pragmatisten gestellt, ob er zu einer Metaphysik weiterschreiten will oder nicht, wenn er es aber tut, kann ihr voluntaristisches Gepräge nicht zweifelhaft sein. Schiller lehrt eine gewisse Plastizität der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist uns nirgends gegeben, sondern unsere Annahmen formen die Erfahrungsinhalte — nämlich den Strom unserer Sinneswahrnehmungen, die uns aufgezwungen werden — erst zur Wirklichkeit. Absolutes Schaffen ist dieses Formen nicht, da unsere Annahmen im Flusse sind. Daß wir den Stoff der Sinneswahrnehmungen nach Raum und Zeit geformt haben, hat sich bisher zwar als nützlich erwiesen, es ist aber fraglich, ob das für alle Zukunft zweckentsprechend sein wird. Die Formung der Welt und Wirklichkeit ist also in gewissem Sinne willkürlich, weil unter den gegebenen Umständen praktisch und bequem.

So bleiben die Pragmatisten immer im Relativismus stecken. Sie sind nach einem Wort Ludwig Steins „dialektische Demokraten". In die seit dem Mittelalter nicht unterbrochene Tradition des Nominalismus ordnen sie sich bewußt ein, wie sie ja mit Stolz das „ἄνθρωπος μέτρον πάντων" auf sich anwenden. Ihr radikaler Empirismus ist im Grunde auch nichts anderes als ihr Nominalismus. Als letztes Moment kommt dann hinzu die Verquickung des biologischen Momentes mit der Erkenntnistheorie. Der Entwicklungsgedanke wird angewandt auf die Entstehung der Wahrheit, auf die Bildung der Begriffe oder Theorien etc. Dieser biologische Einschlag ist so groß, daß Pratt, einer der Hauptgegner des Pragmatismus, geradezu sagt, daß hier die Philosophie einer biologisch gerichteten Psychologie untergeordnet wird.[74]) Früher, so sagt Pratt ungefähr, wenn man den Menschen ein „animal rationale"

---

have rewritten his Critique of Pure Reason on pragmatist lines. At all events he lays the foundations of Pragmatism in a remark no pragmatist would see to better, when he says that „all interest is ultimately practical, and even that the speculative reason is merely conditional, and only complete in its practical use". (Krit. der prakt. Vern. II, 2 III s. f.)

[71]) Vgl. Werner Bloch: Der Pragmatismus von James und Schiller, S. 68, Anm. 1. Diss. München 1913.

[72]) Humanism, S. 268/69.

[73]) Vgl. James Pr., S. 154.

[74]) cf. Lalande in Revue phil., S. 21 f.

nannte, legte man den Ton auf „rationale", heute (d. h. im Pragmatismus) betont man das „animal": Der Mensch denkt nur, um im Kampfe um das Dasein bestehen zu können. Man lebt nicht, um zu erkennen, man erkennt, um leben zu können.

10. Wie James sich biologisch die Entwicklung der Wahrheiten denkt, sagte er in der ihm eigenen charakteristischen Sprache in seinem „Willen zum Glauben", ehe er den Terminus Pragmatismus anwandte. „Es wird viel zu wenig anerkannt, wie sich der Intellekt ganz und gar aus praktischen Interessen aufbaut. Die Entwicklungstheorie fängt an, durch ihre Zurückführung aller Geistestätigkeit auf den Typus der Reflexhandlung sehr gute Dienste zu leisten. Die Erkenntnis ist nach dieser Anschauung nur ein flüchtiger Moment, ein an bestimmter Stelle ausgeführter Querschnitt eines Bewegungsvorganges. Daß bei den niederen Lebewesen die Erkenntnis mehr sei, als eine Führerin zu angemessenem Handeln, wird niemand behaupten. Die Grundfrage bei Dingen, die zum ersten Male ins Bewußtsein treten, ist nicht die theoretische: „Was ist das?", sondern die praktische: „Halt! Wer da?" — oder besser, wie Horwicz es treffend ausgedrückt hat: „Was fang' ich an?" Bei all unsern Erörterungen über die Intelligenz der niedern Tiere besteht der einzige Prüfstein, den wir anwenden, in ihrem scheinbar zweckmäßigen Handeln. Kurz, die Erkenntnis ist unvollkommen, so lange sie sich nicht in Handeln umsetzt, und wenn es auch wahr ist, daß die spätere Entwicklung des Geistes, die vermittels des hypertrophen menschlichen Gehirns ihr Maximum erreicht, einen großen Überschuß an rein theoretischer Tätigkeit über jener, die unmittelbar dem Handeln dient, entstehen läßt, so wird hierdurch doch jener frühere Anspruch nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben und das Handeln behauptet sein Recht nach wie vor."[75]) Ähnlich faßt Wilhelm Jerusalem, der deutsche Interpret der Jamesschen Philosophie, den menschlichen Intellekt als „eine biologisch geartete und teleologisch gerichtete Funktion" auf.[76])

Diese Verbindung des Evolutionismus mit der Philosophie weist auf die Tradition der seit Spencer und Darwin herrschenden Entwicklungslehre hin.[77]) Fassen wir kurz die Grundgedanken des Pragmatismus

[75]) A. a. O. S. 91.

[76]) Wilhelm Jerusalem: Der Pragmatismus. Deutsche Literaturzeitung, 1908, Sp. 203.

[77]) Es liegt nahe, den Pragmatismus mit dem Prinzip der Denkökonomie zu vergleichen, das als biologisches Prinzip zur Grundlage der Erkenntnis gemacht werden soll. (cf. Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. I, bes. S. 202 ff.) In Wirklichkeit besteht ein Unterschied zwischen beiden und mit Recht wünscht Anton Thomsen, daß der bedeutendste Vorkämpfer der ökonomischen Erkenntnistheorie, Ernst Mach, einmal energisch gegen den Pragmatismus Stellung nehme. (cf. Ant. Thomsen, David Hume. Berlin 1912, S. 384, Anm. S. 380 ff. Anm.)

zusammen, im Anschluß an die von F. C. S. Schiller im Mind, April 1905 (The definition of pragmatism and humanism) gegebene Definition. Der Artikel wurde auch als maßgebend in die italienische Pragmatistenzeitschrift „Leonardo" (April 1905) aufgenommen und im Auszug mitgeteilt von Lalande (Revue phil., 1906, I., S. 135 ff.; Leonardo, III. Jahrgang, April 1905, S. 44—45).

Da wir bei Urteilen über die Wahrheit eines Satzes nur von den Konsequenzen ausgehen, so sind Urteile wie „wahr und falsch" nur Werturteile. Der Pragmatismus ist also 1. die Doktrin, daß Wahrheiten nur logische „Werte" sind[78]) und die Methode, welche Urteile (assertion) systematisch nach diesem Gesichtspunkte prüft." Die Prüfung einer Wahrheit ist also nur in praktischer Anwendung möglich. Urteile, die nie sich in praktisches Handeln umsetzen lassen, verdienen überhaupt den Namen Wahrheit nicht. Man kann also geradezu sagen: 2. „Die Wahrheit einer Behauptung, eines Urteils, hängt von der praktischen Anwendung ab."[79]) oder auch 3. „Der Sinn einer Regel, einer Wahrheit, einer Theorie, liegt in ihrer Anwendung. Da nun die Anwendung einer Wahrheit nur möglich ist in einer Gesamtheit von Handlungen, die verbunden sind durch dieselbe Richtung, durch dasselbe Ziel, so ergibt sich 4., „daß der Sinn, die Bedeutung eines Satzes abhängt von einem Zweck".

Damit treffen wir auf die Natur unseres Geistes überhaupt und entdecken 5., „daß das ganze geistige Leben teleologisch ist". Diese Wahrheit zieht der Pragmatismus ans Licht und man könnte ihn deshalb nennen 6. „einen systematischen Protest gegen die Unkenntnis dieser Zielstrebigkeit in der aktuellen Erkenntnis". Da nun der Pragmatismus hauptsächlich der Erkenntnistheorie neue Richtungen weisen will, so ist also 7. der Pragmatismus „die bewußte Anwendung einer teleologischen Psychologie auf die Erkenntnistheorie, welche in letzter Konsequenz eine voluntaristische Metaphysik einschließt".

Schiller schließt seine Ausführungen mit folgenden Worten (in freier Übersetzung):

„Ich muß noch hinzufügen, daß die Realität nicht etwas der Wahrheit Vorhergehendes isf beim Erkenntnisakt (in aktual knowing), da die ihr beigelegte Priorität, wie W. James sagt, eine nachträglich ausgesprochene Bestimmung ist und eine Ehre, welche man ihr beilegt nach ihrer Entdeckung. Daraus muß man schließen, daß das, was wir von der Wahrheit gesagt haben, mutatis mutandis auch von der Realität zu sagen ist, daß also im Verlauf unserer Erkenntnis das Schaffen (fabrication) der Wahrheit Hand in Hand geht mit dem Schaffen der Wirklichkeit. Wir müssen nur als Schlußbemerkung hinzufügen, daß dieses Schaffen nicht als eine Schöpfung ex nihilo zu betrachten ist."

---

78) Leonardo, S. 44. 79) A. a. O. S. 45.

Lalande bemerkt bei diesem letzten Satze mit Recht, daß hier der Boden beginnt wankend zu werden.[80]) Er fügt hinzu: „Partis, avec Peirce, d'une conception toute objectiviste de la vérité, nous nous trouvons maintenant en communauté de formules, je ne dis pas même avec M. Poincaré, mais avec M. Le Roy." [81]) Noch ein Schritt und Schiller ist beim vollständigen Relativismus angelangt. (Humes Satz: Anything may produce anything.) Die italienischen Adepten des Pragmatismus drucken den Artikel Schillers ab, tun aber auch den letzten Schritt, den Schiller nicht tun will, und fügen ihre eigene Auffassung des Pragmatismus den sieben Punkten Schillers hinzu, indem sie schreiben: „Der Pragmatismus ist das „Geschmeidigmachen" (dissirrigidimento) der Theorien und Überzeugungen; er besteht darin, ihren rein instrumentalen Charakter anzuerkennen, zu sagen, daß sie (Theorien etc.) nur Wert in bezug auf einen Zweck oder einen Komplex von Zwecken haben und daß man sie also nach Bedarf wechseln, modifizieren und umformen kann." [82]) Ein anderer italienischer Pragmatist, Prezzolini, treibt die Wahrheitstheorie auf die Spitze, bis zur Apologie der Lüge. Er zieht die Konsequenz aus der Nützlichkeitslehre und stellt die Behauptung auf: „Der Gelehrte ist ein der Gesamtheit nützlicher Lügner, der Lügner ist ein sich selbst nützlicher Gelehrter." [83]) Der Pragmatismus zieht damit auch äußerlich Nietzsche'sches Gewand an. —

Es liegt nahe bei der radikalen Lehre von dem rein instrumentalen Charakter aller Begriffe, aller Wissenschaften an die Philosophie des „als ob" von H. Vaihinger zu denken, die sich als letzte Konsequenz des Kantianismus vorstellt.[84]) Auch nach Vaihinger ist der letzte und einzige Zweck des Denkens das Handeln.[85]) Die vorgestellte Welt besitzt überhaupt keinen Erkenntniswert, sondern nur praktischen Wert. Den amerikanischen Pragmatismus lehnt indessen Vaihinger als gefährlich ab.[86])

Als Grundlage für den Fortgang der Untersuchung nehmen wir die pragmatistische Auffassung von der Wahrheit, weil hier das Kernstück für die gesamte Richtung zu suchen ist.

---

[80]) Bei Lalande, Revue phil., 1906, I., S. 137.
[81]) A. a. O. S. 137.
[82]) A. a. O. S. 138.
[83]) cf. Bulletin de la Société de Phil., 1908 Juli, S. 257 und Fouillée, La Pensée, S. 281.
[84]) H. Vaihinger, Die Philosophie des „als ob". Berlin, 2. Aufl., 1913.
[85]) Vgl. S. 95.
[86]) Vorbemerkung S. XI u. S. 761.

Kapitel II.

Der Pragmatismus in der französischen Philosophie.

§ 1.

Entwicklung und Umfang des französischen Pragmatismus.

1. Nimmt man den Pragmatismus allgemein im Sinne einer utilitaristischen Wahrheitstheorie, so findet man einen Einschlag von Pragmatismus auf allen geistigen Gebieten, in Kunst und Wissenschaft. Eine Betrachtung der modernsten Malerei, die ihre ausgeprägtesten Vertreter in Frankreich hat, würde zeigen, wie dort pragmatistische Theorien in die Praxis umgesetzt werden.[1]) In gleicher Weise kehren pragmatistische Gedankengänge in der Nationalökonomie wieder, und zwar in zwei einander entgegengesetzten Richtungen, die beide lehren, daß Wahrheit im sozialen Leben nichts anderes bedeute als die Gesamtheit der dem sozialen Fortschritt günstigsten Bedingungen. Während die sozialistische Gruppe als Maßstab natürlich den Fortschritt des Sozialismus anlegt, sieht eine nationale Richtung, l'action française, das Ziel im Leben der Nation und verwirft die Idee einer allgemein für das soziale Leben gültigen Wahrheit als Erbe der französischen Revolution. Der bekannte Theoretiker der ersten Gruppe ist Georges Sorel, der Apostel des Generalstreiks, der seine Gedanken über Religion aus James, die über Wissenschaft und Philosophie aus Poincaré und Bergson entlehnt.[2])

Diese Anwendungen pragmatistischer Gedanken treten aber zurück vor den philosophischen Systemen, die mehr oder weniger vom Pragmatismus beeinflußt oder selbständig zu pragmatistischen Resultaten gekommen sind. Diese gehen uns hier zunächst an.

2. Die französische Universitätsphilosophie des 19. Jahrhunderts zeigt eine festere Tradition als die deutsche. Der von Victor Cousin begründete und besonders von Félix Ravaisson neubelebte Spiritualismus steht in bewußtem Gegensatz zum Sensualismus und Materialismus des

[1]) In dem Buche von Fritz Burger, Césanne und Hodler, München 1913, findet man die Nachweise über den Zusammenhang der Probleme der modernen Malerei mit den allgemein geisteswissenschaftlichen Fragen.

[2]) cf. Berthelot: Un romatisme utilitaire. Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. Paris 1911. S. 28 f. und S. 121 f. — Thomas J. Gerrard, Bergson, London 1913, nennt die Theorien von Georges Sorel die gefährliche Frucht der Bergson'schen Philosophie. S. 95 ff.

18. Jahrhunderts. Er ist die kräftige Reaktion gegen die Philosophie der Condillac, d'Holbach und Cabanis'. Durch Comte wurde der positivistische Gedanke zur beherrschenden Macht im geistigen Leben Frankreichs im Gegensatz zu der eklektischen Schulphilosopie. Gegner dieser letzteren waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem Hyppolyte Taine und sein Schüler Théodule Ribot, die der Schule der Associationspsychologie, der Psychophysik und der evolutionistischen Biologie Eingang in Frankreich verschafften. Gegen diese naturalistisch betonte Philosophie regte sich die neubelebte und vom Eklekticismus abrückende, spiritualistische Schule, die das Ungenügen des Naturalismus, der das ganze geistige Leben in exakt wissenschaftlicher Weise begriffen zu haben glaubte, darlegte. In der Philosophie von Charles Renouvier, der vielen als „der größte französische Denker der Gegenwart" [3]) gilt, finden sich schon Gedanken, die auf den Pragmatismus hinweisen. In seinem Neokritizismus genannten System, einer Synthese von Berkeley und Hume, Leibniz und Kant, hat die Freiheit, gleich den Prinzipien des Lebens und der Wissenschaft, den Charakter eines Postulates, eines Postulates der praktischen Vernunft, die aber, anders als bei Kant, als die allgemeine menschliche Vernunft gefaßt wird. Es kann nicht alles von der Notwendigkeit beherrscht werden, weil sonst eine unendliche Reihe sich gegenseitig bedingender Notwendigkeiten gefordert würde, die wie die unendliche Zahl unmöglich ist. Die Freiheit, der Vernunft als logische Notwendigkeit gegeben, ist ein Geheimnis, begründet aber die Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Ansichten, da sie sich erweist als die freie, irreduzible Willensentscheidung in der Anwendung der Gesetze der Natur und des Geistes. Damit tritt der Begriff der Persönlichkeit in das System Renouviers ein, die jede Wahrheit mit beeinflußt.

3. Während so von der Metaphysik aus Gedanken auf die freie Persönlichkeit als Mittelpunkt des Wahrheitserkennens hinweisen und die Ausdehnung der Lehre von den Postulaten vorbereiten, führen Ergebnisse der modernen Wissenschaften direkter auf dasselbe Ziel hin. Vor allem sind hier überraschend neue Richtungen in der Mathematik zu nennen, die gerade in der neueren Zeit bedeutende Vertreter in Frankreich gefunden hat. Die anscheinend bewiesene Relativität der euklidischen Axiome wirkt grundstürzend auf die Ansicht von der Mathematik, die bisher als der Typus der reinen Wissenschaft im Gegensatz zu aller Erfahrungswissenschaft galt. Die Annahme, daß neben der euklidischen Geometrie eine oder mehrere andere, auf anderen Axiomen aufgebaute Geometrien möglich sind, legt die Frage nahe, inwiefern die Geometrie wahr oder falsch ist, oder ob es überhaupt

[3]) Vgl. Lüttge, Willy: Religion und Dogma. Ein Jahrhundert innerer Entwicklung im französischen Protestantismus. Tübingen 1913. S. 89.

zwecklos ist, danach zu fragen und ob wir den Grund, warum wir die euklidische Geometrie bevorzugen, vielleicht anderswo zu suchen haben. Henri Poincaré beantwortet die Frage nach der Wahrheit der euklidischen Axiome im letzteren Sinne, indem er darauf hinweist, daß dem Menschengeiste theoretisch die Möglichkeit gegeben sei, sich einen andern Raum als den der euklidischen Geometrie zugrunde liegenden vorzustellen. Die Frage nach der Wahrheit der geometrischen Axiome sei also hinfällig bezw. eine unberechtigte Übertragung des Wahrheitsbegriffes auf ein fremdes Gebiet. Die Bevorzugung der euklidischen Geometrie habe vielmehr nur in ihrer größeren Bequemlichkeit oder praktischen Anwendbarkeit ihren Grund. Wie eine Sprache bequemer sein kann als die andere, so ist auch die euklidische Geometrie leichter anwendbar, ohne deshalb den Vorzug der Wahrheit zu haben. Ähnlich findet Poincaré in der mathematischen Physik, daß ihre Gesetze weder einem logischen Zwang entspringen, noch auch ganz und gar der Erfahrung entsprechen; sie sind vielmehr bequeme, teilweise willkürliche Formeln, die der menschliche Geist frei geschaffen hat, um damit die ungeordnete Erfahrung zu meistern. Damit mündet Poincaré philosophisch im Pragmatismus. —

4. Die von Poincaré vorgetragenen Ansichten verraten den Einfluß der Kontingenzlehre seines Schwagers Boutroux, der in seiner Abhandlung „Über den Begriff des Naturgesetzes" die logische Grundlage für die pragmatische Auffassung des Wahrheitscharakters der sogenannten Naturgesetze bietet. Freilich wird zunächst nicht der Wahrheitsbegriff als solcher pragmatistisch ausgedeutet, aber die wissenschaftlichen Gesetze werden pragmatistisch als praktisch brauchbare Mittel für die Ordnung und Beherrschung der Natur dargetan. Auf anderem Wege gelangt Henri Bergson zu demselben Resultat. Er geht von der Freiheitslehre Ravaissons aus, der den freien Willen zum Bildner und Urheber unseres geistigen Lebens machte. Bergson weist den Verstand in seine Grenzen, indem er zeigt, daß der Verstand das wirkliche Wesen der Dinge gar nicht erfaßt. Die Erkenntnis hat vielmehr nur praktischen Wert, indem sie uns lehrt, die Welt der Tatsachen zu gebrauchen, obwohl sie ihrer Natur entsprechend uns eine Ansicht von der Wirklichkeit bietet, die weit entfernt ist von dem wahren Wesen der Dinge. Freilich ist es uns nach Bergson möglich, der Wirklichkeit selbst nahe zu kommen durch die Intuition. Aber die Intelligenz und ihre begriffliche Schöpfung, die Wissenschaft, ist entstanden aus der Notwendigkeit des Handelns. Daher hat die begriffliche Sprache keinen Anspruch auf das Prädikat „wahr", sie ist vielmehr nur als praktisch nützlich oder bequem zu werten. So schafft Bergson einen neuen philosophischen Unterbau für den Pragmatismus eines Poincaré und Boutroux.

5. Die große Verbreitung des Pragmatismus und seine Bedeutung für Frankreich finden ihre Erklärung besonders in der Nutzbarmachung

des pragmatistischen Wahrheitsbegriffes für das theologische Gebiet. Überträgt man die Wahrheitstheorie, wie sie sich aus der Philosophie eines Poincaré oder Bergson ergibt, auf das Gebiet der religiösen Wahrheit, so scheint man vielen Schwierigkeiten des alten, starren Wahrheitsbegriffes zu entgehen. Mögen diese Schwierigkeiten nun entstehen aus der Naturwissenschaft, die etwa die Tatsache des Wunders bezweifelt, oder aus der Geschichts- bezw. Religionswissenschaft stammen, die Tatsachen dogmatischer Natur, wie etwa die Auferstehung Jesu in Zweifel zieht, die neue Theorie von der Entstehung und dem Wert einer „Wahrheit" scheint eine Lösung zu bieten. Die religiöse Wahrheit ist dann ebenso wie die andern Wahrheiten mehr praktischer Natur; nicht darin liegt ihre Hauptbedeutung, daß sie ein wahres Urteil über Wirkliches enthält oder enthalten will, sondern zunächst darin, daß sie praktischen Wert für unser Leben und Handeln hat oder ein geeignetes Symbol ist, um uns ein in menschliche Begriffe nicht faßbares Geheimnis darzustellen. Diese Verwendbarkeit des Pragmatismus in theologischen Dingen ließ ihn gerade unter denen Anhänger finden, die ihre religiösen Überzeugungen durch die Wissenschaft gefährdet glaubten und durch die neue Philosophie zu retten gedachten. „Der Erfolg der antiintellektualistischen Doktrinen," sagt Fouillée, „erklärt sich zum größten Teil durch die Tatsache, daß sehr viele Gläubige in ihnen eine unerwartete Stütze für ihren Glauben sahen. Sie nehmen der Vernunft gegenüber alsbald die Haltung Pascals ein: „Taisez-vous, raison imbécile"." [4]) Deshalb begrüßte der aus dem Modernismusstreit bekannte frühere englische Jesuit Tyrrel den Pragmatismus begeistert als die Rettung der Apologeten. Er findet, daß die Lehre von James und Schiller „eine klare, verführerische und außerordentlich leicht verwendbare Philosophie für die Apologeten ist," [5]) die sich offenbar mit der Lehre Christi decke, wenn sie das Leben zum Kriterium der Wahrheit mache.[6]) Der theologische Pragmatismus wird in Frankreich besonders von Loisy und Le Roy vertreten, die auf verschiedenen Wegen zu denselben Resultaten gelangten. Loisy ging von der Exegese aus und suchte die sich durch die geschichtliche Betrachtung ergebenden Schwierigkeiten durch Anwendung des Entwicklungsbegriffes auf die Offenbarungswahrheiten zu überwinden. Die Offenbarung hat nach ihm eine Entwicklung durchgemacht, die nie aufgehört hat, sondern stets am

---

[4]) Fouillée, La Pensée etc. S. V. Dasselbe deutet Chiapelli an in der Revue phil., 1910, Bd. 35, S. 219. Ebenso Leclère, Pragmatisme etc., S. 21 ff. — Anatole France sagt mit seinem feinen überlegenen Spott: „Et l'on a inventé, ces jours-ci, le pragmatisme tout exprès pour accréditer la religion dans les esprits raisonneurs." La revolte des Anges., 76. Ausgabe, Paris, S. 341.

[5]) Annales de phil. chrét., 1905/06, Bd. I., S. 225.

[6]) A. a. O.

Werke ist, indem sie die Wahrheiten den Zeitverhältnissen und den immer wechselnden und wachsenden Bedürfnissen des geistigen Lebens anpaßt. Der Fortschritt der religiösen Wahrheit liegt also zunächst in der Entwicklung des religiösen Lebens selbst, dann auch in dem immer deutlicher werdenden Bewußtsein der durch die religiösen Wahrheiten symbolisierten höheren Wirklichkeit. Zum reinen Pragmatismus kommt ein anderer französischer Gelehrter, Le Roy, der eine Synthese der Philosophie Bergsons mit den Ideen Poincarés zu schaffen sucht. Indem er die daraus resultierende Wahrheitstheorie konsequent auf das religiöse Dogma überträgt, wird die religiöse Wahrheit zum Ausdruck des sich entwickelnden und fortschreitenden religiösen Lebens. Die Bedeutung der religiösen Wahrheit ist lediglich praktischer Art; sie ist eine Regel für unser Handeln, ohne unsere Erkenntnis bereichern zu wollen. Vom Erkenntnisstandpunkte aus hat das Dogma nur negativen Sinn, indem es Schranken zieht, um Konsequenzen, die für das religiöse oder moralische Leben schädlich wirken könnten, zu verhindern.

6. Die Idee der Entwicklung der religiösen Wahrheit, wie sie uns in den Schriften von Loisy und Le Roy entgegentritt, ist offenbar abhängig von Gedankengängen des englischen Kardinals Newman, der zur Zeit des Modernismusstreites schlechthin Vorläufer des Modernismus genannt wurde. Es werden besonders zwei Bücher von ihm herangezogen, das eine über Die Entwicklung der christlichen Lehre, das andere über die Natur der Zustimmung zu erkannten Wahrheiten, von ihm selbst als Grammar of Assent bezeichnet.[7]) Newmans Gedanken über die Entwicklung von Ideen und speziell der christlichen Lehre sind eine Anwendung vitalistischer Prinzipien auf die Religionsphilosophie. Die von ihm aufgestellten Gesetze für die Entwicklung, wie: Einheit des Typus, Beibehaltung des Grundgedankens, Kontinuität der Prinzipien, Aneignungsfähigkeit, Vorwegnahme der späteren, reiferen Form,

---

[7]) John Henry Cardinal Newman: An Essai on the development of Christian Doctrine, London 1903 (12. Neudruck) und An Essai in aid of a grammar of assent, London 1903 (Neudruck). Die erste Schrift hat Newman kurz vor seinem Übertritt zum Katholizismus abgeschlossen (1845), sie blieb unvollendet; der letztere Versuch erschien 1870. Die Kontroverse über die Entwicklung der religiösen Wahrheit wurde in Frankreich eröffnet durch einen Artikel von Loisy, den er unter dem Namen A. Firmin in der Revue du Clergé français vom 1. Dezember 1898 mit dem Titel: Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman veröffentlichte. Er vergleicht in diesem Artikel Newmans Buch mit Harnacks Dogmengeschichte und Sabatiers Esquisse d'une Philosophie de la religion und findet, daß Newman den Vergleich nicht nur aushalte, sondern in manchen Punkten die beiden protestantischen Forscher bei weitem überrage. Kürzer gefaßt hat Newman seine Gedanken über die Entwicklung des christlichen Dogmas dargelegt in einer Predigt: „The Theory of Developments in religious Doctrine", 2. Februar 1843. abgedruckt in Fifteen Sermons preached before the University of Oxford (Neudruck), London 1906, S. 312—351.

logische Folgerichtigkeit usw. weisen schon in der Terminologie auf die vitalistische Auffassung der Ideenwelt als einer nach Analogie des lebenden Organismus sich entwickelnden Geistigkeit hin.[8]) Newman hatte immer nur die religiöse Wahrheit im Auge. Es wird auch von ihm gesagt, daß er weder Kant, noch Hegel, noch Schopenhauer gekannt habe, ebenso wenig wie die deutsche Bibelkritik. Jedenfalls war es nicht seine Absicht, eine neue Erkenntnistheorie zu schaffen. Aber seine geistige Veranlagung machte ihn zu einem Gegner des Intellektualismus. „Nie dachte er a priori," sagt Barry von ihm,[9]) und diese echt englische oder auch echt hebräische Abneigung gegen die den Tatsachen vorangehenden Formeln haben ihm Ungelegenheiten von seiten lateinischer Leser zugezogen, die seine Behauptungen auf die Goldwage legten. Aber in diesem technischen Sinne waren es keine Lehrsätze. Er verfuhr nach der Erfahrung, die für ihn Wirklichkeit war, er nahm die Dinge, wie er sie fand und vor allem sich selbst. „Wir leben in einer Welt von Tatsachen," schrieb er, „und gebrauchen sie, denn es gibt nichts anderes, das wir gebrauchen können."[10]) Und als erste und sicherste Tatsache stand ihm die Persönlichkeit fest, die Einzelpersönlichkeit, die in ihrer Individualität durch den allgemeinen Begriff nicht zu erfassen ist. In der Persönlichkeit aber ist wiederum die Stimme des Gewissens für Newman der Mittelpunkt des geistig-sittlichen Lebens, das freilich nicht immer durch die klaren, durchsichtigen Vernunftschlüsse geleitet wird, sondern seine Impulse manchmal aus Tiefen holt, in die kein Syllogismus mehr hineinleuchtet. „Ungleich Descartes," schreibt Barry,[11]) „fand er, daß es nicht die klaren, durch bewußte Ketten von Vernunftschlüssen aneinandergereihten Ideen sind, die dem Dasein seinen Wert verleihen, sondern vielmehr die dunklen, nicht jene, die wir demonstrieren und den andern, ob sie wollen oder nicht, aufnötigen können, sondern die Anschauungen, die Intuitionen, wie sie „in hehren Träumen oder feierlicher Vision" vor uns aufleuchten, vorübergehende Lichtblitze, die mehr bedeuten, als sie sind, und im Leben den Szenen oder Situationen sich vergleichen, durch welche, im Drama, der ganze Charakter einer Persönlichkeit verständlich wird." Newman sieht überall zunächst das Individuelle, er erfaßt mit dichterischer Intuition — nicht umsonst hat man ihn in seiner Veranlagung mit Shakespeare verglichen — das geistige Leben der handelnden und wollenden Persönlichkeit, in der freilich nicht Syllogismen

---

[8]) Vgl. Charlotte Lady Blennerhasset, John Henry Newman. Ein Beitrag zur religiösen Entwicklungsgeschichte der Gegenwart, Berlin 1904, bes. S. 125 ff. — Im letzten Teile ihres Buches gibt Lady Blennerhasset als Abriß der Grundgedanken der Zustimmungsgrammatik, eine Übersetzung des 5. Kapitels des Werkes von William Barry, Newman, London 1905 (3. Aufl.), The Logic of belief (mit einigen Kürzungen).

[9]) A. a. O. S. 178. [10]) Ebenda. [11]) A. a. O. S. 181.

das Ausschlaggebende sind. „Keine auf das Individuum anwendbare Wissenschaft des Lebens ist geschrieben worden oder kann geschrieben werden.“ [12]) Dieses Wort kennzeichnet die intellektuelle Lage Newmans. Er findet, daß alle abstrakte Wissenschaft zu eng ist, um das Individuum in dem unendlichen Reichtum seiner Mannigfaltigkeit zu erklären. Besonders trifft das zu in der Angelegenheit, die ihn immer beschäftigt und im Hintergrunde aller seiner Gedanken lauert: bei der im Glauben erfaßten religiösen Wahrheit. Er sieht den Abgrund, der logisch richtiges, begriffliches Folgern noch trennt von der Annahme einer Wahrheit. Wie kommt der menschliche Geist zur Gewißheit?, das ist die große Frage, die das Thema seines Grammar of Assent bildet. „Überzeugung braucht Zeit, während ein Syllogismus nur drei Zeilen beansprucht.“ [13]) Menschen, die eine Wahrheit zu beweisen suchen, wählen natürlich die dazu am besten geeigneten Argumente aus, die aber gemeiniglich nicht die den Menschen zum Handeln bestimmenden sind; das gilt besonders von den Apologeten des Christentums. Er will z. B. die Beweiskraft der herkömmlichen Gottesbeweise an sich nicht bezweifeln, aber nicht sie, sondern die Tatsache in seinem Innern habe ihn an Gott glauben machen. „Wäre es nicht dieser Stimme wegen, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich wäre ein Atheist oder ein Pantheist oder ein Polytheist beim Anblick dieser Welt.“ [14]) Er beeilt sich hinzuzufügen: „Ich bin weit davon entfernt, die tatsächliche Beweiskraft der Gottesbeweise zu leugnen.“ [15]) Daß Gottesbeweise niemanden zum „Glauben“ zwingen, kann man Newman ruhig zugeben. Und auch das ist zweifellos richtig, daß die Kräfte, die zu unmittelbar zum Handeln treibenden Urteilen führen, oft nicht den bewußt hellen Regionen des Verstandes angehören, sondern dem Teil unseres Selbst, den Newman als „implicit reason“ bezeichnet, und daß das Individuum sich mit dieser Art unbewußten Urteilsverfahrens in der Welt des Konkreten zurechtzufinden sucht. „Das Leben ist zum Handeln da. Wenn wir für alles nach Beweisen suchen, werden wir nie zum Handeln kommen: um zu handeln, muß man Voraussetzungen machen und das heißt glauben.“ [16]) Die geistige Kraft, die es uns ermöglicht, zu praktischen Schlüssen zu kommen, nennt er den ableitenden Sinn, illative sense, der für jeden entscheidet, welche Voraussetzungen er annehmen muß, um zur Gewißheit zu gelangen. Newman wendet sich gegen die, welche glauben, alles in Beweise und Syllogismen auflösen zu können,[17]) nicht gegen die Logik selbst, deren Wert er sehr wohl zu schätzen weiß, wohl aber gegen die Logiker, die glauben, des Daseins Rätsel gelöst und auf eine durchsichtige Formel gebracht

---

[12]) A. a. O. S. 192. [13]) A. a. O. S. 194.
[14]) Apologia pro vita sua, London 1905, S. 241. [15]) A. a. O.
[16]) Grammar of Assent, S. 95. [17]) A. a. O. S. 286.

zu haben. Und wenn er davon redet, daß die Wirklichkeit einen größeren Einfluß auf den Menschen ausübt als das Begriffliche, so spricht er damit nur eine anerkannte Tatsache aus.[18]) Die feinen Bemerkungen, die Newman über das Verhältnis des Menschen zur Logik macht, wollen nicht die Logik an sich und die reale Gültigkeit ihrer Gesetze bestreiten, sondern nur dartun, daß bei menschlichen „Überzeugungen" das Unlogische eine große Rolle spielt, da der Mensch nicht nur ein denkendes, sondern auch ein wollendes, fühlendes und handelndes Wesen ist.

So gilt ihm besonders der religiöse Glaube als ein Prinzip des Handelns, nicht weil er ein Wissen abstrakter Wahrheiten ist, sondern weil die Zustimmung zu den Wahrheiten als Tat geeignet ist, das Leben des Menschen umzugestalten. Religion ist für Newman nicht Wissenschaft, nicht Theologie, obwohl theologische Systeme von ihr ihren Ausgang nehmen. Göttliche Wahrheit als Wirklichkeit und ihre Formulierung in menschlicher Sprache werden stets inkommensurabel sein. Die Offenbarung ist eine Anpassung an unsere Schwachheit, eine „Ökonomie", wie Newman sagt, d. h. sie gibt uns die Wahrheit so, wie sie den Grenzen unserer Erkenntnis angemessen ist. „Was würden die sogenannten physikalischen Gesetze für einen über die Phänomene hinausgehobenen, mit rein intellektueller Vision ausgestatteten Geist bedeuten? Vielleicht überhaupt keine Gesetze. Wir aber, die wir anders angelegt sind, gebrauchen sie und unterwerfen durch sie diese unbegreiflichen Mächte unsern Diensten." [19]) In ähnlicher Weise muß man auch die religiösen Dogmen und Bekenntnisse bewerten, die Symbole zur Andeutung von nicht in Worte zu fassenden Wahrheiten sind.

Diese hier nur kurz wiedergegebenen Gedankengänge des großen Kardinals stehen jedenfalls einer pragmatistischen Auffassung des religiösen Dogmas nahe und haben zweifellos bei den französischen Theologen zur Ausgestaltung ihrer Doktrinen mitgewirkt. Aber man kann nicht soweit gehen, zu behaupten, daß er ein Vorläufer des theologischen Pragmatismus sei.[20]) Seine Sätze klingen oft viel kühner und weitgehender, als sie in Wirklichkeit sind, und erfahren wieder Einschränkungen, die es verbieten, seine Gedanken in dem einen oder andern Sinne allzu sehr zu pressen. Der Reichtum seiner Ideen läßt sich nicht in ein System zwingen und man kann ihn auch in vielen seiner Gedanken mit Thomas von Aquin in Parallele stellen, wie es

---

[18]) A. a. O. S. 282.

[19]) Barry a. a. O. S. 189.

[20]) Wie Leclère: Pragmatisme, Modernisme etc. es tut, S. 93 ff. Vgl. den Artikel „Newman" von W. Koch in Buchberger, M., Kirchl. Handlexikon. II. Koch ist der Ansicht, daß Newman in seinem Grammar of Assent sicher Pragmatist sei. (Sp. 1116.)

neuerdings geschehen ist.[21]) Immerhin hat Newman in Frankreich nicht nur viele Bewunderer gefunden, sondern auch reiche Anregungen gegeben. Die Hervorhebung der Persönlichkeit und der persönlichen Tat hat besonders in der französischen Apologetik ein Echo gefunden, zumal da sich so viele seiner Gedanken mit Pascal berühren, dem sich in den letzten Jahren das Interesse gerade der Apologeten zuwandte.

7. Aus rein apologetischen Gedankenkreisen heraus ist die französische Philosophie geboren, die die Tat der Persönlichkeit zum Mittelpunkte eines Systems machte, die Aktionsphilosophie (la philosophie de l'action) von Maurice Blondel, dem der frühere Herausgeber der Annales de philosophie chrétienne, Laberthonnière, nahe steht. Die katholische Apologetik in ihrer traditionellen Form will bekanntlich nicht den Inhalt des religiösen Glaubens rationell durchdringen und beweisen, sondern nur an die Tatsächlichkeit dieses Glaubensinhaltes, den sie für übervernünftig erklärt, heranführen und dartun, daß er nicht vernunftwidrig ist. Sie will also nur die objektiven Grundlagen beweisen und nimmt ihre Argumente aus äußeren Kriterien. Im Gegensatz dazu geht Blondel vom Innern des Menschen aus — daher auch der Name „Immanenzphilosophie" — indem er zu zeigen sucht, daß die Unvollkommenheit menschlichen Wollens und Handelns, das immer über sich selbst hinausstrebt, eine notwendige Ergänzung erfordert, die im Übernatürlichen gegeben ist.

Es wurde schon oben (im I. Teil) bemerkt, daß Maurice Blondel den Terminus Pragmatismus geprägt und seit 1888 gebraucht hatte, ohne James und seine Philosophie zu kennen. Er betonte aber, daß er keine Beziehungen zum Pragmatismus habe. Ja, er verwahrt sich in einem Briefe an die Société française de Philosophie eigens dagegen, daß man ihn mit dem Pragmatismus irgendwie zusammenstelle.[22]) In einem Privatbriefe schreibt er, es existiere weder eine tatsächliche noch eine logische Abhängigkeit, noch überhaupt eine wirkliche Beziehung zwischen ihm und den Pragmatisten. Auch von andern französischen Denkern wird Blondel gegen den Vorwurf der Anwendung pragmatistischer Grundsätze in Schutz genommen, so von Victor Delbos[23]) und von Mallet.[24])

Trotzdem muß auch die Aktionsphilosophie im Zusammenhang mit dem französischen Pragmatismus besprochen werden, da sie, wenn auch nicht faktisch oder logisch abhängig vom Pragmatismus, doch aus der

---

[21]) Thomas J. Gerrard, Bergson. London (1913). IV. Kapitel. Bergson, Newman und Aquinas. S. 67—99.

[22]) 4. Mai 1908. Der Brief ist abgedruckt im Bulletin de la Société française de Philosophie, Juli 1908, S. 293 ff.

[23]) Victor Delbos in der Vorrede zu Cremer: Le Problème religieux dans la philosophie de l'action, S. X.

[24]) In der Revue de Philosophie, 1906, II., S. 251.

psychologisch-metaphysischen Untersuchung der Bedeutung der Tat zu einem Wahrheitsbegriff gelangt, der dem des Pragmatismus nahe steht und als Vorstufe zu dem eigentlichen Pragmatismus, ähnlich der Philosophie Boutroux', bezeichnet werden kann.

Beim theologischen Pragmatismus könnte man endlich noch Ferdinand Brunetière nennen, der in der literarischen Kritik das Werk Taines fortsetzte. Im Positivismus Comtes glaubt er einen Standpunkt zur Verteidigung der alten traditionellen Mächte gefunden zu haben, mündet dabei aber faktisch im Pragmatismus. Da die Ansichten Brunetières nichts prinzipiell Neues bieten, abgesehen von dem Gedanken, den Positivismus Comtes für den religiösen Glauben nutzbar zu machen, so erübrigt sich eine eingehende Darstellung seines Standpunktes, zumal seine Ausführungen wegen ihres philosophischen Dilettantismus kaum Beachtung gefunden haben. Mit Recht spricht Victor Delbos in seiner Vorrede zu Cremer, Le Problème religieux dans la Philosophie de l'action, S. VII, mit leisem Spott von Brunetières Bemühen, dessen Name er allerdings nicht nennt.[25])

8. Natürlich gehen die Ansichten darüber auseinander, wer zu den Pragmatisten zu rechnen ist und wer nicht. Aber es kann sich nicht darum handeln, nur die Philosophen anzuführen, die sich ausdrücklich zum System eines James oder Schiller bekennen, zumal da ja, nach den Ausführungen im ersten Teil, der Pragmatismus selbst so wenig straff und einheitlich ist, daß er den Systemcharakter verleugnet und die verschiedensten Gedankenkomplexe ohne innern Widerspruch vereinen zu können glaubt. Einige Philosophen haben auch betont, daß sie erst bei der Lektüre der James'schen Werke den Zusammenhang ihrer längst gehegten Überzeugungen mit dem Pragmatismus entdeckt hätten.[26]) James selbst erwähnt an verschiedenen Stellen, daß der Pragmatismus in europäischen Ländern mehr und mehr Fuß fasse, besonders in Frankreich.[27]) Hervorgehoben werden von James besonders die Artikel Le Roy's. An anderer Stelle weist James auch auf den Philosophen hin, dessen Name heute am meisten gefeiert wird in Frankreich, Bergson, und nennt neben ihm sofort seine beiden Schüler Wilbois und Le Roy.[28]) Bergson und die beiden Physiker Le Roy und Wilbois nennt er geradezu extreme Humanisten. „Es scheint," so fährt er fort, „daß auch der Professor Milhaud einer ist, und wenn der große Poincaré es nicht ist, so ist er vom Humanismus nur um Haarbreite entfernt.[29])

Auf die Hauptvertreter der dem Pragmatismus verwandten französischen Gedankenwelt hat James mit diesen Worten jedenfalls hin-

---

[25]) Brunetières hier in Betracht kommende Ansichten sind niedergelegt in seinem Buche: Sur les chemins de la croyance. Première étape. L'utilisation du Positivisme. Paris 1908.

[26]) Z. B. W. Jerusalem. [27]) Pragmatismus S. VIII.

[28]) Mind, Oktober 1904, S. 462. [29]) A. a. O.

gewiesen, wie sich des näheren aus den einzelnen folgenden Kapiteln ergeben wird. Die von James angeführten Männer wurden zunächst, als die einzelnen Gedankenkreise sich noch nicht geklärt hatten, auch von andern als Vertreter derselben philosophischen Grundgedanken genannt, und auch Blondel und Laberthonnière wurden ihnen beigezählt.

So nennt z. B. Bernhard de Sailly in einem Aufsatze der Annales de phil. chrét.[30]) James, Schiller, den Leonardo, Blondel, Laberthonnière, Poincaré, Duhem, Wilbois und Le Roy als philosophisch ungefähr Gleichgesinnte,[31]) obwohl er dem Pragmatismus kritisch gegenüber steht und schon auf gewisse Schwächen aufmerksam macht.[32]) Im Verlaufe der immer reger werdenden Diskussion haben sich dann die Meinungen geteilt. Während z. B. André Chaumeix findet, daß Bergson mit dem Pragmatismus nichts zu tun habe,[33]) erklärt Paul Nève, daß gerade Bergson der Hauptvertreter des Pragmatismus in Frankreich sei, der einzige jedenfalls, der dem Pragmatismus eine lebensfähige Form gegeben und die Diskussion mit ihm möglich gemacht habe.[34]) „Nous croyons même," sagt er, „que lorsque le pragmatisme sera entré dans le domaine de l'histoire, Bergson apparaîtra comme le chef de cette troupe, pour avoir, après l'échec du premier assaut, fait pénétrer définitivement le pragmatisme dans le champ des discussions philosophiques." [35]) Ähnlichkeiten in den Resultaten von James und Bergson findet auch Georges Fonsegrive.[36]) Ebenso wie Lemaire in seiner Studie Le Roy, Bergson (auch Duhem und Milhaud) ohne Unterschied als Pragmatisten zitiert, während Gillouin in seiner Studie den Zusammenhang bestreitet.[37]) Le Roy selbst gebraucht für sein System den Namen Pragmatismus, hebt aber die Unterschiede hervor, die ihn von James und Schiller trennen,[38]) freilich will er auch die vielen Berührungspunkte durchaus nicht bestreiten. Er sieht aber die Übereinstimmung in Teilresulaten (dans certaines conclusions partielles), während die Unterschiede die Grundrichtung der Doktrin selbst (l'orientation même de la doctrine) beträfen.[39])

---

[30]) Annales de phil. chrét. (4e série.) Tome, I., 1905/06: Les Ingrédients de la philosophie de l'action, S. 180—195.

[31]) A. a. O. S. 184, 185 f. und 187. [32]) A. a. O. S. 192.

[33]) „M. Henri Bergson n'est pas pragmatiste, on ne trouve chez lui ni le mot, ni la chose." Revue des deux Mondes, 15. 10. 1910, S. 863.

[34]) P. Nève: Le Pragmatisme et la Philosophie de M. Bergson, besonders l'Orthodoxie pragmatiste de M. Bergson, S. 203—207.

[35]) A. a. O. S. 204.

[36]) Georges Fonsegrive, Intuition, sentiment, valeur. Annales de phil. chrét., 4 série, Tome XII, 1911, S. 226.

[37]) Gillouin, Réné, La Philosophie de M. Henri Bergson, 4. Aufl., Paris 1911, S. 9.

[38]) Dogme et critique, S. 331/32. Das Nähere siehe in den späteren Kapiteln. [39]) Bulletin de la Soc. franç. de Phil., Juli 1908, S. 272.

In deutschen Darstellungen und Hinweisen auf die französische Philosophie findet man denselben Zwiespalt in der Beurteilung. Während der Bearbeiter des vierten Teils von Ueberwegs Grundriß, Dr. Konstantin Oesterreich, von Bergson sagt, seine Philosophie habe in den letzten Jahren die Bildung einer Art von Pragmatismus sehr gefördert,[40]) der hauptsächlich von Le Roy vertreten werde und sich vor allem in der Form der Religionsphilosophie entwickelt habe, sucht Günther Jacoby darzutun, daß Bergson trotz seiner pragmatistischen Ausführungen ebenso wenig Pragmatist sei wie Schopenhauer.[41]) Die Gleichung Schopenhauer-Bergson wird uns noch weiter unten beschäftigen, die Darstellung der Philosophie Bergsons aber wird die Begründung für seine Einordnung in den Pragmatismus geben.

9. Nach den allgemeinen Ausführungen über den Pragmatismus liegt der Kern der pragmatistischen Doktrin in der Wahrheitstheorie und einer daraus abgeleiteten Erkenntnistheorie, die gleichzeitig eine entsprechende Methode in der Behandlung philosophischer und besonders metaphysischer Probleme zur Folge hat. Einzelwahrheiten sowohl wie die Idee der Wahrheit als solche werden durch die Tat, durch das Leben geschaffen; wir nennen Wahrheiten die Meinungen, die uns als die nützlichsten und günstigsten für die Gesamtheit unseres Denkens und Handelns erscheinen. Der Terminus „wahr" soll also seine Bedeutung nicht, wie im radikalen Skeptizismus, ganz verlieren, sondern nur einen andern Sinn erhalten.

Wenn dagegen unter Pragmatismus ganz allgemein die Denkweise oder Haltung des Geistes verstanden wird, die das praktische Handeln der theoretischen Erkenntnis vorzieht und weniger Wert auf Prinzipien als auf ihre praktischen Konsequenzen legt, so zeigt das Beispiel Fichtes, daß diese Geistesverfassung nicht notwendig zu einer pragmatistischen Wahrheitstheorie führt, da Fichte die Tat als erstes und höchstes Prinzip verkündete und doch den extremsten Idealismus vertrat.[42])

Es wird also zunächst die erste Bedeutung des Terminus zugrunde zu legen sein bei der Einordnung eines Denkers in den Gedankenkreis der Pragmatisten. Der Pragmatismus kann aber endlich auch eine bestimmte Metaphysik bezeichnen, nach der das Universum ebenso wenig wie die Wahrheit ein geschlossenes, determiniertes System darstellt, sondern ein in beständigem Werden begriffenes, sich erneuerndes und schaffendes Ganze, in dem die menschliche Freiheit ein selbsttätiges, originales Prinzip bildet. Diese Metaphysik ist nicht notwendig mit

---

[40]) Ueberweg-Heinze, Grundriß, 4. Teil: Das 19. Jahrh. und die Gegenwart, bearb. von Dr. Konstantin Oesterreich, Berlin 1916, S. 536.

[41]) Günther Jacoby, Henri Bergson und Arthur Schopenhauer, Int. Monatsschrift, 10. Jahrg. 1916, Heft 4, S. 453—480.

[42]) Vgl. Johannes Maria Verweyen: Die Tat im Ganzen der Philosophie. Heidelberg 1908.

der oben umschriebenen Wahrheitstheorie verbunden bezw. nicht notwendig von der Wahrheitstheorie zunächst erreichbar, wie ja Boutroux eine Welt der Kontingenz lehrt, ohne vom erkenntnis-theoretischen Pragmatismus auszugehen, wenn er auch in seinen Resultaten sich mit ihm berührt, während anderseits Nietzsche, um ein Beispiel aus der deutschen Philosophie anzuführen, dem kühnsten erkenntnis-theoretischen Pragmatismus huldigt und doch einen strengen Determinismus in der Welt des Seins behauptet. Diese letztere Auffassung von Pragmatismus werden wir mit berücksichtigen.

Es werden also Boutroux und Blondel zunächst als Vorstufen des Pragmatismus, dann Poincaré und Bergson als Vertreter eines partiellen Pragmatismus und endlich Le Roy als Vollblutpragmatist zu behandeln sein; eine Darstellung des theologischen Pragmatismus mag dann das Ganze abschließen.

10. Will man den Unterschied zwischen französischem und amerikanisch-englischem Pragmatismus kurz kennzeichnen, so ist hervorzuheben, daß zunächst der Ausgangspunkt bei den meisten Franzosen ein anderer ist. Ferner haben sie vor James und Schiller den Vorzug der größeren Geschlossenheit ihrer Gedanken, sie verfallen nicht in solche Plattheiten und witzig lautende Paradoxien, wie man sie von jenseits des Meeres und des Kanals auch bei Zeitungsschreibern und Satirikern gewöhnt ist. Mit einem Worte: bei den Franzosen haben wir es noch mit philosophischen Gedanken zu tun, die diskutierbar sind, während man bei den Amerikanern manchmal an dem Ernst ihres philosophischen Denkens zweifeln kann.

§ 2.

Vorstufen des Pragmatismus.

I.

Die Kontingenzphilosophie Emile Boutroux' als logische Vorstufe des Pragmatismus.

Boutroux ist einer der angesehensten und einflußreichsten Denker Frankreichs. In einem Berichte über die Aufnahme Boutroux' in die Academie française sagt François Poncet, daß Boutroux „das ganze philosophische Denken in Frankreich heute entscheidend beherrsche". Besondere Bedeutung schreibt Poncet dem Buche Boutroux' über die Kontingenz der Naturgesetze zu, das dem philosophischen Denken neues Leben eingehaucht habe. „Sein Buch „Über die Kontingenz der Naturgesetze" (1874) hat der Philosophie ihre ungehemmte Bewegung zurück-

gegeben, die Fesseln zerrissen, mit denen der wissenschaftliche Determinismus und der Positivismus sie fest zu umschnüren hofften. Mit diesem Buch beginnt die Wiedergeburt der philosophischen Spekulation in Frankreich. Seit jener Zeit ist Boutroux, der eine lange Reihe von Jahren Professor an der Sorbonne war, der Lehrer aller unserer Philosophen gewesen und hat auf seine Schüler — unter die auch Bergson zu zählen ist — einen bedeutenden Einfluß gehabt."[1])

1. Boutroux ist nicht etwa Pragmatist im Sinne der oben wiedergegebenen anglo-amerikanischen Doktrin. Trotzdem muß er hier behandelt werden, da in seinen grundlegenden Ansichten die logische Vorstufe des Pragmatismus liegt. Zudem steht die Kontingenzphilosophie Boutroux' offenbar in Wechselwirkung mit den pragmatistischen Doktrinen seines Schwagers Poincaré und denen Bergsons, wenn nicht ausdrücklich, so doch tatsächlich, zumal der letztere sein Schüler ist. H. Calo in der Cultura filosofica vom 15. Januar 1908[2]) will zwar Boutroux auf keinen Fall mit Bergson und Le Roy zusammenstellen. Er weise vielmehr als Schüler und Fortsetzer von Ravaisson auf Aristoteles hin. Der einzige Punkt, in dem er sich Pragmatisten vom Schlage Bergsons nähere, sei seine Ansicht, daß Naturgesetze nicht die Notwendigkeit hätten, die man ihnen gewöhnlich zuschreibe.

2. Aus der folgenden Darstellung der Lehre Boutroux' wird sich ergeben, inwieweit diese Behauptung richtig ist. Boutroux' Philosophie wird wohl mit dem Schlagwort: Metaphysik der Freiheit charakterisiert. Diese Metaphysik ist wesentlich das Ergebnis seiner logischen Untersuchungen über den Begriff des Naturgesetzes und die Kontingenz der Naturgesetze. In diesen, wenig umfangreichen Studien, liegt der Schwerpunkt der gesamten Lehre Boutroux'. Die für die Wissenschaft grundlegende Frage wird hier gestellt bezw. die Wissenschaft stellt sich selbst die Frage, ob der Wissenschaft das letzte Wort zusteht oder ob ein Letztes übrig bleibt, das sich als ein Irrationales, Irreducibles herausstellt. Diese Grundfrage sucht Boutroux zu prüfen durch eingehende Untersuchung der einzelnen Wissensgebiete. Er geht vom Begriff der Notwendigkeit aus. Absolute Notwendigkeit findet er dort, wo jede Beziehung ausgeschlossen ist, „die die Existenz eines Dinges von derjenigen eines anderen Dinges als von einer Bedingung abhängig macht".[3]) Für ihn ist es zweifellos, daß dieser Begriff einer absoluten Notwendigkeit von vornherein für diese Welt — nur um diese kann es sich in der Wissenschaft handeln — abzulehnen ist, da sie „jede syn-

[1]) Intern. Monatsschrift, 7. Jahrg., Januar 1913, Sp. 501.

[2]) In einem Artikel über die Philosophie Boutroux', der in seinen Grundzügen wiedergegeben ist in den Annales de philosophie chrét. (4e série.) Tome VII. 1908/09. S. 202/203.

[3]) Kontingenz S. 6.

thetische Mannigfaltigkeit, jede Möglichkeit von Dingen und Gesetzen"[4]) ausschließe. Daher bildet für ihn die Erkenntnis der relativen Notwendigkeit, d. h. der Existenz einer notwendigen Beziehung zwischen zwei Dingen das eigentliche Problem.[5]) Nun scheint es ja einen „vollkommensten Typus notwendiger Verknüpfung" zu geben im Syllogismus, indem eine analytische Beziehung zwischen der Gattung und der Art, oder dem Ganzen und seinen Teilen gezeigt wird. Aber das einzige an und für sich notwendige Urteil unter dem analytischen Gesichtspunkte ist das Identitätsurteil, und nur dann würde ein Schlußurteil dieselbe Notwendigkeit in seinen Beziehungen enthalten, wenn es sich restlos auf das Urteil A = A zurückführen ließe. Es laufen aber in jedem Urteile, wenn auch der eine Begriff durch Analyse aus dem andern hervorgeht, schon synthetische Beziehungen mit unter, da es nur einer vollkommenen Wissenschaft, d. h. einer vollkommenen Induktion möglich wäre, das Verhältnis des Umfanges der beiden Begriffe so genau zu bestimmen, daß das Gleichheitszeichen (=) die Kopula „ist" ersetzen könnte. Für die vollkommene Wissenschaft wären natürlich diese Urteile überflüssig, da sie nichts Neues enthalten können, während sie für uns keine absolute Notwendigkeit einschließen. Diesem Mangel würde abgeholfen, wenn es synthetische Urteile a priori gäbe. Boutroux wirft also die von Kant so bedeutsam an den Anfang seines Hauptwerkes gestellte Frage von neuem auf. Die Apriorität des Urteils wäre bedingt dadurch, daß 1. die Bestandteile des Urteils nicht aus der Erfahrung stammen und daß 2. auch die Beziehungen des Urteils nicht in der Erfahrung gegeben sind.

Solche apriorische Beziehungen könnten nun zweierlei gedacht werden: Beziehungen der Finalität und Beziehungen der Kausalität. Die finalen Beziehungen scheiden wieder aus, da man von keiner finalen Beziehung sagen kann, daß sie nicht auch anders hätte realisiert werden können, als es in Wirklichkeit geschehen ist. Es bleiben also die kausalen Beziehungen übrig. Boutroux lehnt die Notwendigkeit des Kausalprinzips gleich Hume und John Stuart Mill ab. Der Satz der Kausalität ist eine l e i t e n d e I d e e, die aus der Erfahrung stammend durch jahrhundertelange Denkarbeit zu einem generellen Gesetz erhoben wurde, deshalb aber nicht Anspruch auf absolute Notwendigkeit erheben kann, sondern als Erfahrungsgesetz der Kontingenz und Veränderlichkeit der Erfahrung unterworfen ist. Der Sinn des Kausalprinzips, genau gefaßt, ist nach ihm folgender: „Jede in den Dingen vorkommende Veränderung ist unabänderlich an eine andere Ver-

---

[4]) Ebenda. Vgl. zum Begriff der Notwendigkeit Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915, S. 71 ff.

[5]) Notwendige Beziehung zwischen zwei Dingen ist die Umschreibung für Gesetz.

änderung als an ihre Bedingung gebunden, und zwar nicht an eine beliebige, sondern an eine bestimmte Veränderung, sodaß niemals in dem durch die Bedingung Hervorgerufenen mehr enthalten ist, als in der Bedingung."[6]) Die Bestandteile dieses so gefaßten Prinzips sind aber der Erfahrung entnommen. Denn ursprünglich sei der Mensch geneigt, absolute Anfänge, regellose Aufeinanderfolge und Zusammenhanglosigkeit der Erscheinungen anzunehmen. Erst die Erfahrung hat das Gegenteil erwiesen und der Fortschritt in der Beobachtung die Unabänderlichkeit der korrelaten Veränderungen festgestellt. Das Kausalitätsprinzip ist also nicht ein den Dingen vom Geiste vorgeschriebenes Gesetz, die Bestandteile der Formel sind aus der Erfahrung abgeleitet. Andererseits drückt die Formel die Tatsache der Unabänderlichkeit des Verhältnisses zwischen der einen und der andern Veränderung aus, sie ist das Symbol dieses inneren Verhältnisses. Sollte diese zwischen den Erscheinungen bestehende und beobachtete Unabänderlichkeit aber nicht eine tatsächliche Notwendigkeit zwischen den Arten des Seins selbst bedeuten? Tatsächlich ist diese Annahme doch die Grundlage jeder Wissenschaft gewesen, „und es ist wider alle Wahrscheinlichkeit, sich Welten als wirklich vorzustellen, in welchen die Erscheinungen ursachlos, d. h. ohne unabänderliche Antecedentien sich abspielen.[7]) Aber es bleibt bestehen, daß der wissenschaftliche Begriff der Naturursache aus der Erfahrung stammt und nicht der Begriff eines apriorischen Prinzips ist, das die Seins-Arten beherrscht. Das Kausalgesetz beherrscht nicht die Dinge, sondern es ist nur eine abstrakte äußere Form, die über das innere Wesen der Dinge nichts sagt. Freilich könnte man den Einwand erheben, ob denn nicht eine Harmonie zwischen den äußern uns zugänglichen Erscheinungen und dem innern Wesen der Dinge anzunehmen sei. Dem hält Boutroux entgegen, daß es der wissenschaftlichen Analyse nicht einmal bei den Erscheinungen gelingt, genau die Grenzen ihres Anfanges und Endes zu bestimmen. „Wir sehen gewissermaßen nur den Rahmen der Dinge, nicht die Dinge selbst."[8]) Schon die Abgrenzung der Erscheinungen steht im Widerspruch zur Erfahrung.[9]) Ferner lehrt uns die Erfahrung, daß eine völlige Gleichwertigkeit zwischen Ursache und Wirkung nicht existiert. Unter dem Gesichtspunkte der Qualität — wenn es sich um ästhetische, ethische Werte handelt — herrscht vielmehr das Gegenteil von Proportionalität und Äquivalenz. Völlige Gleichwertigkeit wäre überhaupt

---

[6]) Kontingenz S. 20. — Hier ist also das Kausalprinzip und das Kausalgesetz miteinander in einem Satze verbunden. Vgl. dazu besonders Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915, S. 101f.

[7]) Kontingenz S. 22.

[8]) Kontingenz S. 23.

[9]) Vgl. in dem Abschnitt über Poincaré und Le Roy die Unterscheidung von fait brut und fait scientifique.

nur möglich zwischen reinen Größen oder Größen mit genau gleichwertiger Qualität. Reine Größen aber gibt es nicht, denn Qualität läßt sich nur denken als eine Größe oder als einen Grad von Etwas und dieses Etwas ist wieder Qualität. Die Qualität weist aber einen solchen Reichtum von Eigentümlichkeit, Mannigfaltigkeit und Individualität auf, daß eine vollkommen gleiche Wiederholung in der Natur nicht zu finden ist. Mithin können wir in der Natur nirgends ein absolut proportionales Verhältnis annehmen, d. h. es gibt keine objektive Natur-Notwendigkeit, deren Symbol das Kausalgesetz wäre.

Also hat das Kausalgesetz nicht den Charakter streng logischer Notwendigkeit. Seine Apriorität ist vielmehr vom Verstande erzeugt, ist psychologisch zu erklären. Durch Beobachtung aus Abstraktion entstanden und praktisch erprobt leistet es wieder praktische Dienste. Daher schließt Boutroux: „Das Kausalgesetz in seiner absoluten und abstrakten Form kann also mit gutem Recht die praktische Regel der exakten Wissenschaft sein, deren Aufgabe es ist, den Fäden der unendlichen Verschlingung einem nach dem andern nachzugehen, aber es erscheint nur noch als eine unvollständige und relative Wahrheit, wenn man sich die allgemeine Verflechtung, die gegenseitige Durchdringung der Veränderung und des Beharrens vorzustellen versucht, die das Leben und das wirkliche Dasein ausmacht." [10]) Somit verliert das Kausalgesetz seine aprioristische Geltung und bekommt einen mehr symbolischen bezw. instrumentalen Charakter als Werkzeug praktischen wissenschaftlichen Handelns. Die Stellung Boutroux' zum Kausalgesetz ist ungefähr die, welche Paulsen mit Genugtuung in dem Denken der mathematisch-naturwissenschaftlichen Kreise feststellt, die, wie Paulsen sagt, bezüglich der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes Hume näher stehen als Kant.[11]) Im Grunde sei das auch Kants Meinung gewesen, der nur aus Furcht vor dem Skeptizismus Humes sich gescheut habe, den aprioristischen Charakter des Kausalgesetzes aufzugeben.[12])

3. Wenn es also nach Boutroux eine in der Welt herrschende, bindende Notwendigkeit nicht gibt, so behauptet doch die exakte Naturwissenschaft in ihren mit logischer Notwendigkeit und in mathematischer Form aufgebauten Gesetzen den Ausdruck für eine Welt streng gesetzmäßigen Geschehens zu haben, aus der jeder Zufall verbannt ist. Könnte man, so ist die Ansicht Boutroux', wirklich den streng logisch-mathematischen Charakter aller dieser sogenannten Naturgesetze nachweisen, so würde das allerdings eine gewisse Art von Notwendigkeit im Sinne einer konstanten Verknüpfung der Erscheinungen

---

[10]) Kontingenz S. 27.
[11]) Paulsen: Immanuel Kant, 5. Aufl., Stuttgart (ohne Jahr), S. 206 Anm.
[12]) A. a. O. S. 206.

bedeuten und den in den Naturzusammenhang hineingestellten Menschen dem Determinismus unterwerfen, wenn uns auch diese Gesetze immer nur sagen würden, was ist, und nie, was nicht sein kann. Die Naturwissenschaft glaubt in der Tat, den Determinismus erweisen zu können und zwar durch die Methode der „stufenweisen Rückführung" aller Erscheinungen auf einfache logisch-mathematisch klare Gesetze.

Das war der enzyklopädistische Begriff der „Science". In der Unverrückbarkeit der Naturgesetze, ihrer inneren Verknüpfung und der Hoffnung, sie endlich einmal auf eine einzige, durchsichtige Formel zurückzuführen, sehen die Enzyklopädisten den großen Vorzug der exakten Wissenschaft vor der Geschichte, Philosophie und besonders vor der Theologie. (So Condorcet in seinem Essai sur le progrès de l'esprit humain. 1794.) Dieser Ansicht gegenüber schließt sich Boutroux dem von Auguste Comte aufgestellten Prinzip der Nichtzurückführbarkeit der einzelnen Wissensgebiete und ihrer Gesetze auf einander an.

Für Comte stand die Unwandelbarkeit der Naturgesetze fest. Aber in seiner „Hierarchie" der Wissenschaften läßt er das Gesamtgebiet menschlicher Wissenschaft in sechs Stufen oder Gruppen zerfallen, die irreduktibel sind, d. h. ihrem gesetzlich-methodischen Charakter nach nicht restlos aufeinander zurückgeführt werden können. Neben gewissen Gesetzen, die allen Gruppen gemeinsam sind, finden sich in jeder Wissenschaft Erscheinungen, die nicht durch die vorhergehende Gruppe erklärt werden können, sodaß jede einen besonderen Charakter trägt. Dieser Gedanke Comtes lebt fort in einer bedeutenden Richtung der modernen französischen Philosophie, der sogenannten Diskontinuitätsphilosophie, die im Gegensatze zu der philosophischen Anschauung, welche überall in der Welt der Erfahrung Kontinuität sieht bezw. deren Vorhandensein annimmt, das Nichtvorhandensein der Kontiunität betont.[13]) Diese Nichtzurückführbarkeit der Wissenschaften aufeinander hat schon Charles Renouvier betont; eingehend begründet wird sie von Boutroux. Er spricht wie Comte von einer Hierarchie der Wissenschaften, einer Hierarchie der Gesetze, die wir zwar einander näher bringen, aber nicht zu einer einzigen Wissenschaft und zu einem einzigen Gesetze verschmelzen können.[14]) In jeder besonderen Wissenschaft kommt zu den bereits gewonnenen allgemeinen Gesetzen ein „neues", nicht ableitbares und nicht völlig begreifbares Element hinzu, das auch anders sein könnte, mithin nicht notwendig, sondern kontingent ist. Mit andern Worten: jede Wissenschaft hat ihre Eigengesetzlichkeit. Die Wissenschaften haben sich „eine nach der andern emanzipiert, sie sind mit Hilfe von besonderen und unreduzierbaren Prinzipien selb-

---

[13]) cf. besonders Höffding, Moderne Philosophie, 1905, S. 67ff. Geschichte der neueren Philosophie, 1896, II., S. 379 ff.

[14]) Begriff des Naturgesetzes, S. 22 und S. 130.

ständig geworden. . . . Man ist allerdings bestrebt, jede Wissenschaft mutatis mutandis den mathematischen Wissenschaften gleichzustellen, aber man hält nicht mehr die einen für eine bloße Erweiterung der anderen, man gesteht den Einzelwissenschaften die Besonderheit ihrer Prinzipien zu".[15]) Boutroux sucht nun das Wesen, die Objektivität und die Bedeutung der Naturgesetze darzulegen, indem er der Reihe nach die logischen, mathematischen, mechanischen, physikalischen, chemischen, biologischen, psychologischen und endlich soziologischen Gesetze auf ihren Charakter bezw. auf ihre Einzigartigkeit und damit Nichtzurückführbarkeit auf den zunächst einfacheren, letzthin logischen Typus oder auch auf das in ihnen liegende irrationale Element untersucht.

Die Nichtzurückführbarkeit liegt ja darin begründet, daß neue Elemente hinzukommen, die der vollkommenen Begreifbarkeit entbehren, sei es nun, daß ein nach Boutroux ungerechtfertigter Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine stattfindet, oder daß ein neuer Hilfsbegriff, etwa der Begriff der Kraft, oder eine Hilfshypothese, wie die Atomtheorie, eingeführt wird. Im wesentlichen folgt Boutroux bei der Behandlung der Wissenschaften der Einteilung Comtes, er setzt allerdings den mathematischen Gesetzen die logischen voran, und führt die psychologischen ein, die für Comte noch nicht existierten.

4. Eine allgemeine Erklärung des Begriffs „Gesetz" gibt Boutroux nicht, obwohl das die Untersuchung geklärt hätte, da doch zweifellos dieser Begriff nicht für alle Wissenschaften eindeutig ist. Er leidet vielmehr unter einer gewissen Unklarheit, die durch nicht näher determinierte Übertragung von einem Wissensgebiete auf das andere nur noch erhöht wird.

Während das „Gesetz"[16]) im rechtlichen und ethischen Sinne ein „So-sein-sollen" ausdrückt und auf die Verwirklichung eines überragenden Willens hinzielt, enthält das logische Gesetz, und das Kausalgesetz nach der gewöhnlichen Annahme ein „So-sein-müssen" und „Nicht-anders-sein-können", dagegen das Naturgesetz nur ein konstant beobachtetes „So-sein", das zum „So-sein-müssen" erhoben wird durch die Idee einer im Weltganzen obwaltenden, von einer absoluten Intelligenz geschaffenen Ordnung.

Wie schillernd und flüssig der Begriff ist, ersieht man z. B. aus der Begriffsbestimmung in Reinkes Einleitung in die Theoretische Biologie.[17]) „Die allgemeinen Naturgesetze sind verbindlich für das Geschehene sowohl in der leblosen wie in der belebten Natur . . ."[18])

---

[15]) Begriff des Naturgesetzes, S. 9.

[16]) Vgl. Wilhelm Windelband, Zum Begriff des Gesetzes in dem „Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg." 1909. S. 150—174.

[17]) J. Reinke: Einleitung in die theoretische Biologie. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 168 ff. [18]) A. a. O. S. 168.

Ferner: „Der Begriff des Naturgesetzes ist viel jünger als der Begriff des bürgerlichen Gesetzes; während dieses Übertretungen ermöglicht, kennt das Naturgesetz keine Durchbrechung." [19]) Diese beiden allgemeinen Bestimmungen über das Naturgesetz lassen es als eine begriffliche Formulierung erscheinen, der in der Natur absolute Konstanz und Notwendigkeit entspricht.

Kurz darauf aber sagt uns Reinke, daß Naturgesetze eigentlich nur Versuche von Verallgemeinerungen sind. „Alle Naturgesetze sind Gedankengebilde auf Grund von Erfahrungen, darum muß in ihnen der Irrtum vorbehalten bleiben; sie sind korrigierbar auf Grund neuer, vorher nicht geahnter Erfahrungen. . . . Es sind menschliche Schemata, in die wir die Tatsachen des Naturlaufs einzuordnen suchen." [20])

Aus der letzten Bestimmung würde sich ergeben, daß die im Naturgesetz beschlossene Determination doch nicht so streng ist, wie es nach dem ersten Satze erscheinen könnte, denn menschliche Schemata können der unendlichen Mannigfaltigkeit der Natur nicht gerecht werden, sondern müssen entsprechend neuen Erfahrungen in steter Umwandlung begriffen sein. Reinke macht bei seiner ersten Bestimmung implicite eine Voraussetzung, nämlich die des konstanten gesetzmäßigen Verlaufs aller Naturerscheinungen, der von einem absoluten Intellekt angeordnet ist und den wir aus den sich gleich bleibenden Verhältnissen zwischen veränderlichen Größen wieder entdecken können. Wenn sein Hinweis auf die platonische „Idee" [21]) diesen Gedanken enthalten soll, so mag sie richtig sein, mit den von ihm genannten Schemata kann man sie nicht zusammenstellen.

Bestimmter formuliert Hans Driesch in seiner Ordnungslehre den Begriff des Naturgesetzes, wenn er sagt: „Als Naturgesetz bezeichnen wir die Setzung eines durch bestimmtes Sosein gekennzeichneten Verhältnisses von Folgeverknüpfung, welches eine Naturklasse mit Einzigkeiten („Fällen") ist." [22]) So definiert schließt das Naturgesetz das Kausalgesetz ein, ja es ist nach Driesch nur eine Anwendung desselben, insofern „wiederholt aufeinanderfolgende Paare von Naturveränderun-

---

[19]) Ebenda.

[20]) A. a. O. S. 169. Vgl. Windelband, a. a. O. S. 165: „Hinter den naiven Ausdrucksweisen, die Natur stehe unter unwandelbaren Gesetzen, diese Gesetze beherrschten alles Geschehen u. s. f., Ausdrucksweisen übrigens, die in den Schriften der Naturforscher ebenso häufig vorkommen wie in der alltäglichen Literatur, hinter diesen Vorstellungsweisen steht meist mit gedankenloser Selbstverständlichkeit schließlich die Vorstellung, als ob das Naturgesetz etwas sei, das ein für allemal bestehe und das, sobald die Gelegenheit zu seiner Verwirklichung eintrete, sofort und unabwendbar in Kraft trete."

[21]) Ebenda. — Vgl. auch Windelband, a. a. O. S. 163.

[22]) Hans Driesch: Ordnungslehre. Jena 1912. S. 149.

gen **ausdrücklich** dem Begriffspaar **Werdegrund—Werdefolge** unterstellt werden." [23])

5. Das Kausalgesetz als Symbol oder leitende Idee läßt ja Boutroux auch als Grundlage des Naturgesetzes gelten. Was nun zunächst die logischen Gesetze angeht, so gibt es drei Grundgesetze der reinen Logik, die absolut evident und darum notwendig sind: Der Satz der Identität: A = A, der Satz vom Widerspruch: A ist nicht Nicht-A, und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, zwischen A und Nicht-A gibt es kein Mittleres. Diese drei Sätze sind völlig a priori ohne jede Erfahrung dem menschlichen Geiste gegeben. Es wurde aber schon oben bemerkt, daß sich die Gesetze der Syllogistik nicht restlos auf die drei Grundgesetze bezw. auf das einfache Identitätsurteil zurückführen lassen. Schon im Begriff sind Bestandteile aus der Erfahrung, die des apriorischen, und damit notwendigen Charakters entbehren, noch mehr im Urteil und im Schluß. Das einzige Urteil, für das man synthetischen und apriorischen Charakter in Anspruch nehmen zu können glaubte, das Kausalgesetz, erwies sich auch als aus der Erfahrung und der Anpassung des Geistes an die Erfahrung stammend. Die Gesetze der Syllogistik sind also nicht lediglich eine Entfaltung der obersten Prinzipien, sie enthalten ein „Plus", sie sind aber nicht, wie Mill wollte, a posteriori, sondern sie nehmen noch in etwa an dem evidenten Charakter der drei Grundgesetze teil. Sie sind eine Mischung von a priori und a posteriori.[24]) „Der menschliche Geist, kann man wohl sagen, trägt die Prinzipien der reinen Logik in sich; da nun aber der Stoff, der ihm geliefert wird, nicht genau diesen Prinzipien zu entsprechen scheint, so versucht er, die Logik dermaßen den Dingen anzupassen, daß die letzteren ihm völlig begreiflich werden. Man kann also die syllogistische Logik als eine Methode, als eine Summe von Symbolen betrachten, durch welche der Geist die Dinge zu denken versucht, ein Muster, nach dem er die Wirklichkeit gestaltet, um sie begreiflich zu machen. In diesem Sinne würden wir die Frage nach dem Wesen und dem Begreifbarkeitsgrade der logischen Gesetze beantworten." [25])

6. Nach der Logik beschäftigt sich Boutroux der Reihe nach mit der Mathematik, Mechanik, Physik usw., um jedesmal darzutun, daß die Gesetze der betreffenden Wissenschaft nicht auf die der nächst höheren zurückgeführt werden können, und neue Elemente einführen, die der vollkommenen Begreifbarkeit entbehren. Die mathematischen Gesetze,[26]) die als einfache Anwendung der allgemeinen Logik (Leibniz)

---

[23]) Ebenda. [24]) Begriff des Naturgesetzes, S. 14.

[25]) A. a. O. S. 14/15.

[26]) Hier stimmt Boutroux mit den Untersuchungen seines Schwagers Poincaré überein. La Science et l'Hypothèse. Paris 1908. 1. Kapitel: Le nombre et la grandeur. Boutroux sieht von der Geometrie ab, da hier die Probleme noch verwickelter werden durch Einbeziehung des Raumes.

ein besonderes Ansehen genossen, enthalten nach Boutroux ein wesentlich Neues, das nicht im Rahmen der Logik bleibt, sondern über sie hinausführt. Während die Logik mit der Analyse arbeitet, also ein Gegebenes voraussetzt, das sie zerlegt, ist das Verfahren der Mathematik wesentlich synthetisch, indem sie neue Beziehungen schafft, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet bezw. das letztere selbst hervorbringt. Definition sowohl wie Beweis enthalten Bestandteile, die sich der völligen Begreifbarkeit entziehen; schon die Grunddefinitionen sind nicht einfache Urteile, denn sie enthalten oft eine Unendlichkeit von Definitionen. Boutroux nimmt als Beispiel die Zählung, bei der die allgemeine Formel $a + 2 = (a + 1) + 1$ eine unendliche Reihe von Definitionen, die analog der ersten $2 = 1 + 1$ gebildet werden könnten, enthält. Ähnlich ist es bei Beweisen. Das Endurteil über den Ursprung der mathematischen Gesetze ist nach dem Vorausgehenden klar. Nach B. können sie zunächst nicht aprioristischen Charakter haben, da sie Elemente enthalten, die dem Denken unzugänglich sind, aber sie können auch nicht rein a posteriori sein; sie müssen also ein Mittelding sein. Das Denken bringt sie hervor, aber in Hinsicht auf bezw. veranlaßt durch die Erfahrung. „Bald geht der Geist von Anschauungen aus, die er frei bildet, bald sucht er durch Elimination die Axiome zusammen, die ihm als die geeignetsten für die Erzeugung einer harmonischen, zugleich einfachen und fruchtbaren Entwicklung erscheinen. Die Mathematik ist also eine freiwillige und geschickte Anpassung des Geistes an die Dinge, sie ist die Form, die uns gestattet, die qualitative Verschiedenheit zu überwinden, das Muster, nach dem wir die Wirklichkeit gestalten, um sie so begreiflich wie möglich zu machen." [27]) Die Mathematik ist also nicht eine einfache Anwendung der reinen Logik.

7. Je konkreter und bestimmter die Naturgesetze werden, desto mehr entfernen sie sich von dem Typus des logischen Gesetzes. Desto deutlicher werden auch die Elemente, die eine Zurückführbarkeit auf den nächst einfacheren Typus unmöglich machen. Bei den mechanischen Gesetzen tritt zunächst als ein völlig Neues der Begriff der Kraft auf, der über die Mathematik hinausgeht und eine neue Beziehung, die der gegenseitigen Einwirkung zwischen den Dingen, schafft, wenn auch die abstrakte Mechanik sich nicht von der Mathematik unterscheidet, da sie nur in Substitutionen von Formeln besteht. Aber die durch den Kraftbegriff neu eingeführte konstante und bestimmte Abhängigkeit zwischen Dingen, die einander fremd sind, wie Sonne und Planeten, ist nicht aus der Mathematik, natürlich auch nicht a priori zu erkennen und abzuleiten. Der Kraftbegriff führt die physikalische Kausalität ein, mit andern Worten: wir haben es mit dem Naturgesetz im engeren

---

27) Begriff des Naturgesetzes, S. 22.

Sinne zu tun. Wenn die mechanischen Gesetze nicht a priori sind, so ist die Frage, ob sie ganz aus der Erfahrung stammen. Die moderne Induktion glaubt ja aus dem Zufälligen das Notwendige ableiten zu können. Aber die Induktion vermag niemals zu allgemeinen notwendigen Gesetzen zu führen. Boutroux führt als Beispiel an, daß es uns nicht möglich sei, durch die Erfahrung Beharrung und Kraft zu erkennen. Wir können weder die streng gleichförmige und gradlinige Bewegung, welche ein bewegter und jeder fremden Einwirkung entzogener Körper darstellen könnte, beobachten, noch auch die Beharrung eines in Ruhe befindlichen Körpers, der keinen Anstoß bekommen hat. Beide Begriffe sind nur Abstraktionen. Dazu kommt, daß wir überall getrennte Momente beobachten, in den Gesetzen aber Zusammenhänge (Kontinuität) statuieren, ferner, daß wir in unserer Abstraktion Annäherungswerte suchen und Ungenauigkeiten beseitigen, um zu einer absoluten Präzision zu gelangen, die uns die Erfahrung nicht bietet. Außerdem betrachten wir bestimmte Relationen als grundlegend, indem wir sie aus der Unendlichkeit der Erfahrung herausheben, die an sich keine Unterschiede kennt. Endlich schreiben wir den Gesetzen Konstanz zu, obwohl wir doch bei der geringen Reichweite unserer Kenntnis nach rückwärts nicht von der Vergangenheit auf die Zukunft schließen können. Die absolute Konstanz ist also auch wieder dem von der Erfahrung Gegebenen hinzugefügt. Trotzdem sollen die mechanischen Gesetze nicht reine Fiktionen sein. „Der Gesetzesbegriff ist das Produkt unseres Bestrebens, die Dinge unserm Gesetze anzupassen. Das Gesetz stellt das Gepräge dar, welches wir den Dingen verleihen müssen, damit diese durch die Symbole, die uns zur Verfügung stehen, ausgedrückt werden können."[28]) Es muß freilich in dem Wesen der Dinge in etwa die Veranlassung zur Bildung der Gesetze liegen, aber andererseits können wir nicht annehmen, daß die mechanischen Gesetze objektiv existieren. Sie sind vielmehr aus der Arbeit des menschlichen Geistes entstanden, der die Erfahrung mathematischer Berechnung unterwerfen wollte und daher das Naturgeschehen auf möglichst einfache Formeln zu bringen suchte.

8. Den weiteren Untersuchungen Boutroux' über den Gesetzescharakter der spezielleren Naturwissenschaften brauchen wir im einzelnen nicht mehr zu folgen. Obwohl seine Ausführungen sich auch auf genaue Kenntnis der Ergebnisse der Naturwissenschaften gründen, ist doch die Deutung und Wertung des Naturgesetzes dieselbe, weil sie auf demselben Prinzip beruht, nämlich der Ablehnung des Kausalgesetzes. Daß in der Physik, Chemie, Biologie, und vor allem in der Psychologie und Soziologie die Gesetze komplizierter sind als in der Mathematik und der reinen Mechanik, ist selbstverständlich. Infolge-

---

[28]) Begriff des Naturgesetzes, S. 34.

dessen bekommen diese Gesetze noch mehr als die schon genannten den Charakter von Projektionen des menschlichen Geistes. Ihre Zurückführung auf die reine Mechanik bezw. Mathematik ist durch das Hinzukommen neuer Elemente unmöglich gemacht. In der Physik findet Boutroux dieses neue Element in der Veränderung des Kraftbegriffes, da die Kraft nicht wie in der Mechanik als qualitätlose Quantität auftritt. Infolgedessen fehlt das Merkmal eines rein mechanischen Vorganges: nämlich die Umkehrbarkeit. Kein physikalischer Vorgang kann identisch reproduziert werden, und außerdem ist bei jeder Arbeitsleistung mit Wärmeerzeugung und darum mit Energieverlust zu rechnen. In Wirklichkeit sind übrigens diese genannten Schwierigkeiten nicht vorhanden. Denn in der reinen Mechanik rechnet man natürlich nur mit den drei rein abstrakt gefaßten Größen: Masse, Kraft und Geschwindigkeit. Die Umsetzung des Gesetzes in die Wirklichkeit wird allerlei Veränderungen hervorbringen, da uns die idealen Vorbedingungen zur reinen Verwirklichung fehlen, wie ja Boutroux selbst [29]) hervorgehoben hat. Wenn ich das Newton'sche Bewegungsgesetz „Jede Masse verharrt in ihrem Zustande der Ruhe oder gradliniger Bewegung, wenn sie nicht durch äußere Kräfte zur Änderung dieses Zustandes angetrieben wird" ganz allgemein ausspreche, so ist selbstverständlich, daß die reine Verwirklichung des Gesetzes in der Natur nicht gegeben ist, da eine absolut gradlinige Bewegung in der Natur nicht vorkommt und da andererseits eine ständige Beeinflussung verschiedener Kräfte untereinander stattfindet. Daß es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Mechanik der Himmelskörper und der konkreten Mechanik in der Physik gebe, wie B. meint,[30]) kann nicht zugegeben werden, denn wenn „Die Bedingungen der abstrakten Mechanik in hohem Grade in der Lehre von der Bewegung der Himmelskörper realisiert sind",[31]) so kommt das doch nur daher, daß wir bei den verhältnismäßig übergroßen Dimensionen kleinere Fehler und Kräfteverschiebungen außer acht lassen können, zumal da sie für uns teilweise nicht meßbar sind. Bei der Anwendung der mechanischen Gesetze aber auf konkrete physikalische Vorgänge wird der Physiker immer in Betracht ziehen, daß die rein idealen Bedingungen zur Darstellung eines rein mechanischen Vorganges fehlen.

In der Chemie kommt B. zu dem Resultat, daß die chemischen Gesetze, auf dem Atombegriffe aufgebaut, der seiner Natur nach subjektiv und hypothetisch sei,[32]) zwar nach dem Vorbild der mechanischen Gesetze entworfen, aber durchaus nicht der Wirklichkeit entsprechend

---

[29]) cf. Begriff des Naturgesetzes, S. 33.
[30]) Ebenda, S. 48.
[31]) Begriff des Naturgesetzes, S. 48.
[32]) Auch das wird die moderne Physik nicht anerkennen.

seien. Sie sind bequem für den arbeitenden Geist, aber nicht Wirklichkeit. Bei den biologischen Gesetzen wird der Versuch, sie auf chemische und physikalische Gesetze zurückzuführen und alle Lebensvorgänge durch die rein mechanische Kausalität zu erklären, schon deshalb mißlingen, weil die Lebensvorgänge gegenüber physikalischen Tatsachen unendlich viel komplizierter sind. Boutroux verweilt länger bei der Biologie, untersucht eingehend ihre Hauptrichtungen und beweist, daß neben der Kausalität stets die nicht auf Mechanismus zurückführbare Finalität einen konstitutiven Bestandteil der biologischen Gesetze ausmache. In der Psychologie haben weder die Schule der Associationspsychologie, noch die psychophysische Psychologie es vermocht, die psychischen Vorgänge rein mechanisch zu erklären und in einen undurchbrechbaren deterministischen Rahmen einzuspannen, da als nicht in Mechanik aufzulösender Rest die Seele, der Inbegriff aller psychischen Realitäten, übrig bleibt. Noch leichter als bei der Psychologie hat es Boutroux bei der Soziologie, als der Wissenschaft vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft, darzutun, daß die Soziologie nicht zum Range einer Naturwissenschaft im Sinne einer lückenlos determinierten Gesetzlichkeit erhoben werden kann, da man nicht vom Menschen absehen kann, der niemals das Produkt aus mathematisch darstellbaren, zahlenmäßig feststehenden Faktoren bildet. Die vermeintlichen „Naturgesetze" sind also in diesem Falle mehr denn in den andern Wissenschaften bequeme Formeln, deren wir uns bedienen, um Kontinuität herzustellen, wo in Wirklichkeit Diskontinuität herrscht. Es ist also nicht möglich, alle Wissenschaften mathematisch zu behandeln, da jede Wissenschaft ihre Eigenart hat. Die Grundgesetze jeder Wissenschaft streben freilich danach, in mathematischer Genauigkeit aufzutreten, aber sie sind doch nur „die möglichst unmangelhaften Kompromisse, die der Geist erfinden konnte, um die Mathematik mit der Erfahrung zu verbinden".[33] Freilich stehen die physikalischen Wissenschaften der Mathematik näher und erreichen einen hohen Grad mathematischer Determination, zumal da der Mensch sich selbst die Tatsachen für seine Forschung aussucht und vor allem meß- und zählbare berücksichtigt. Es findet also eine gewisse willkürliche Begrenzung statt, die aber in den biologischen Wissenschaften nicht angeht, falls man nicht auf den größten Teil der Lebenserscheinungen verzichten will.

9. Man könnte also zwei Arten von Naturgesetzen unterscheiden: einmal die, welche sich dem mathematischen Typus so weit angleichen, daß sie mathematische Notwendigkeit zu involvieren scheinen; jedoch sie sind abstrakt und darum nach Boutroux unfähig, die Einzelheiten und wirklichen Realisationsformen der Dinge zu bestimmen; zweitens die Naturgesetze, die den einzelnen Erscheinungen auf Grund der Er-

---

[33]) Begriff des Naturgesetzes, S. 128.

fahrungen nahe zu kommen suchen, deshalb aber auch keine Notwendigkeit statuieren können.

So beruht also die Mathematik auf notwendigen Voraussetzungen, die unbeweisbar sind und dadurch das ganze so geschlossene und notwendig erscheinende System hypothetisch machen. Ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit aber stehen unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege, da beide inkommensurabel sind. Die bestehende Kluft ist freilich von der Wissenschaft übersehen worden, zum Glück für diese, da man sich kaum mit so restlosem Eifer einem unerreichbaren Ziele gewidmet haben würde. Die Systeme und Gesetze der Wissenschaft stellen also nur eine geschickte Art und Weise dar, um die Dinge klar und übersichtlich zu ordnen und mit ihnen zu arbeiten. „Was wir Naturgesetze nennen, ist die Summe der Methoden, die wir erfunden haben, um uns die Dinge anzueignen und sie in den Dienst unseres Willens zu stellen." [34]) Sie sind Werkzeuge unserer Freiheit, um erfolgreich die Natur zu beeinflussen und in ihren Lauf einzugreifen, und als oberstes Prinzip der Freiheit bleibt die Tat. Im Anfange war die Tat. Die freie Tat kommt dem Gedanken zu Hilfe und leistet das, was die Intelligenz nicht leisten kann. Dadurch glaubt Boutroux dem Determinismus zu entrinnen, der die Folge des einseitigen Intellektualismus ist. Er will zwar die Rationalität des Seins nicht ganz leugnen, aber andererseits die vielen irrationalen Elemente nicht übersehen, die sich nicht nur im Wirklichen befinden, sondern auch in den Formen unseres wissenschaftlichen Denkens Eingang gefunden haben. Der Erfolg unserer subjektiven Denkarbeit lasse sich wahrscheinlich aus der Verwandtschaft der Dinge mit dem Geiste erklären; [35]) immerhin bleibt diese Arbeit subjektiv und eine freie Tat.

10. Daß Boutroux mit dem Pragmatismus, wie wir ihn oben in seinen Grundzügen gekennzeichnet haben, nicht glatt übereinstimmt, geht aus der einfachen Darlegung hervor. Sein Ausgangspunkt ist ein ganz anderer, da es ihm darauf ankommt, zu beweisen, daß nicht überall absolut notwendige Verkettung herrscht, die letzten Endes auch den Menschen und auch sein psychisches Geschehen in ihr Netz ziehen würde. Es ist ein Verdienst Boutroux', wenn er gegen den naturalistischen bezw. mechanischen Begriff der Notwendigkeit ankämpft, der des Rätsels Lösung in einem allgemeinen Mechanismus gefunden zu haben glaubte. Er wählt aber das entgegengesetzte Extrem und leugnet die allgemeine und notwendige Geltung des Kausalprinzips. Während er

---

[34]) Begriff des Naturgesetzes, S. 131. cf. „die Wissenschaften bieten uns die Gesamtheit aller derjenigen Formeln, welche sich als die geeignetsten erwiesen haben, uns in dem Labyrinth der Erscheinungen zurechtfinden zu lassen und uns ihrer zur Erfüllung unserer Wünsche zu bedienen". (Wissenschaft und Philosophie. Logos I, S. 52.)

[35]) Logos I, S. 52.

sich grundsätzlich auf den Standpunkt Kants stellt, daß Erfahrung keine notwendige Wahrheit bieten könne, geht er bei der Betrachtung des Kausalprinzips noch über Kant hinaus, indem er die von diesem statuierte apriorische Geltung ablehnt. Läßt er es dennoch als eine leitende Idee bestehen, so sucht er damit die Möglichkeit der Wissenschaft zu retten, aber ohne Erfolg. Denn was nützt eine leitende Idee, wenn ihr Charakter höchst zweifelhaft ist. In Wirklichkeit ist damit auch das Kausalprinzip zu einer ursprünglichen Tat oder Setzung des Ich geworden. Die Folge davon ist, daß die Naturgesetze bei Boutroux in fortschreitendem Maße konventionellen Charakter bekommen. Die gesamte Wissenschaft wird zu einer vom Menschengeist erfundenen praktischen Methode, um die Welt der Erscheinungen zu formen und zu meistern. Sie bekommt also einen pragmatistischen Charakter. Von der Wahrheit unserer Begriffe und Urteile redet Boutroux nicht ausdrücklich. Er will eine gewisse Ähnlichkeit der Wirklichkeit mit unserer gesetzgebenden Erkenntnis bestehen lassen, die aber unerkennbar und unbeweisbar ist und darum unberücksichtigt bleiben muß. Jedenfalls kann von eigentlicher Wahrheit nicht mehr die Rede sein. Die Wahrheit besteht hier freilich nicht in bloßem Nutzen in der platten Weise, wie die Amerikaner ihn proklamieren, sondern in der Richtung der immer weiter sich ausdehnenden wissenschaftlichen Beherrschung der Natur. Auch soll sie ja nicht rein willkürlich geschaffen werden, aber immerhin wird die Tat als solche zum Erkenntnisprinzip und also der Erkenntnis übergeordnet, da sie ja selbst erkenntnisschaffend wirkt.

Daß bei Boutroux eine gewisse Unklarheit in der Anwendung des Gesetzesbegriffes vorliegt, wurde schon bemerkt. Während er den logischen und mathematischen Gesetzen und den diesen zunächst stehenden Naturgesetzen eine stärkere Stringenz zuerkennt, wird der Gesetzescharakter bei den mehr abgeleiteten Naturwissenschaften immer schwankender, sodaß man beim Lesen seiner Schriften den Eindruck einer gewissen Unsicherheit gewinnt. Jedenfalls hat er die logische Vorarbeit geleistet, auf die ein Poincaré seinen wissenschaftlichen Pragmatismus gründen konnte.

II.

Die Aktionsphilosophie Maurice Blondels als metaphysisch-psychologische Vorstufe des Pragmatismus.

1. Die Philosophie Boutroux' schloß mit dem Hinweis auf die freie Tat des menschlichen Geistes, die Boutroux als Folge der im Leben des

Geistes und der Natur nachgewiesenen Kontingenz in seinem System gerettet zu haben glaubte. In der Philosophie Maurice Blondels dagegen steht die Tat im Mittelpunkt des ganzen Systems, sie gab dem Hauptwerke Blondels den Namen und schließlich der ganzen Richtung. Daß Blondel selbst auch gelegentlich den Namen Pragmatismus gebraucht hat, wurde schon bemerkt, ebenso, daß er trotz des Namens jede logische oder tatsächliche Beziehung zum eigentlichen Pragmatismus ablehnt. Er erklärt selbst, warum er eigentlich den Namen Pragmatismus gewählt habe.[36]) Für eine Wissenschaft, die als Objekt das systematische Studium der „action" ins Auge fasse, passe der vom griechischen *πρᾶγμα* genommene Ausdruck Pragmatismus.

Das Werk Blondels entstammt apologetischem Interesse. Er lehnte selbst zwar bei der öffentlichen Disputation gelegentlich seiner Promotion an der Sorbonne in Paris, als Séailles auf den „mystischen" Charakter seiner Arbeit aufmerksam machte, ab, durch theologische Interessen in der Wahl und Ausführung seiner Arbeit bestimmt zu sein, er habe vielmehr versucht, den Bereich der nicht theologischen Spekulation soweit wie möglich auszudehnen, auch auf Probleme, von denen man sich in Frankreich mehr als anderswo fernhalte.[37]) Trotzdem ist Blondels Philosophie praktisch durch die theologischen Resultate in ihrer Tendenz apologetisch gerichtet. In einem neuen Roman,[38]) der so ziemlich alle modernen Tendenzen enthält bis zur Philosophie des „Als ob", wird der Grundsatz dieser Philosophie und zwar mit Beziehung auf das religiöse Problem der Bekehrung ganz kurz mit folgenden Worten ausgesprochen: „Keine Wahrheit läßt sich von außen beweisen, sie wird durch die Tat allein erbracht."[39]) Ähnlich faßt Albert Valensin den apologetischen Grundgedanken der Immanenzapologetik in folgende Worte etwas umständlicher zusammen: „Qu'une solution n'a d'intérêt et même n'a de sens que pour qui admet le problème, pour qui le comprend, en éprouve déjà l'inquiétude. L'esprit est un récipient, où cela seul penètre à quoi l'esprit lui-même s'ouvre; dès qu'il se juge plein, son vide est irrémediable."[40])

2. Der belgische Kardinal Dechamps hatte bereits eine Apologetik der Tat gewollt. Er wurde deshalb auch gelegentlich der Kontroverse

---

[36]) Bulletin de la Société Française de phil. chrét. Juillet 1902. S. 191 f.

[37]) Wehrlé: Une soutenance de thèse, Annales de phil. chrét. (4e série), Tome iv. 1907, S. 113/143 (enthält die Wiedergabe der öffentlichen Disputation Blondels), vgl. S. 138 f.

[38]) Hermann Bahr: Himmelfahrt. Berlin 1916.

[39]) A. a. O. S. 169.

[40]) Albert Valensin, Artikel Méthode d'Immanence im Dictionnaire apologétique de la foi catholique (sous direction de A. d'Alès), Sp. 579—612. Fascicule VIII. Paris 1912. Obiges Zitat Sp. 581. Der Artikel von Valensin ist sehr instruktiv und stellt die Gedanken Blondels durchaus zuverlässig dar.

über die Methode der Apologetik wieder ausgegraben und als Vorgänger Blondels genannt. Dechamps faßt seine Apologetik prägnant zusammen in dem Satz: „Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est vous-même." [41]) Blondel gesteht, daß er die Werke des Kardinals nicht gekannt habe.[42]) Die angeführten Worte enthalten aber den Grundzug der Immanenzapologetik. Die Tatsache in uns, nämlich das Bedürfnis nach Wahrheit, und die Tatsache außer uns, nämlich die objektive christliche Wahrheit oder das Übernatürliche, sind die zwei Tatsachen, auf denen die Apologetik aufbauen soll. —

3. Blondel ist Schüler Ollè-Laprunes, dessen Ideen auch Le Roy's Denken beeinflußt und befruchtet haben.[43]) Ollé-Laprune suchte Christentum und Philosophie zu vereinen und fand den Punkt, in dem beide sich treffen, in den moralischen Wahrheiten[44]) und der moralischen Gewißheit vom Vorhandensein dieser Wahrheiten. Gewißheit ist ihm aber in erster Linie Erfahrung und Erlebnis. Die Gewißheit als gefestigte Überzeugung wurzelt nicht in Begriffen, sie hat vielmehr ihre Quellen tiefer. Will man zu ihr gelangen, so genügt es nicht, die geistigen Fähigkeiten in Bewegung zu setzen, man muß sie vielmehr erstreben mit allen Kräften der Seele. Gewißheit setzt den guten Willen voraus und freie Zustimmung, mit anderen Worten: Gewißheit schließt den Glauben ein.[45]) Wahrheiten wollen also durch die Tat und das Leben erfaßt sein. Daher besteht eine tiefe Verwandtschaft zwischen Philosophie und Christentum. Die Philosophie muß christlich sein, wenn sie nicht unvollständig sein soll. Denn sie kann sich selbst nicht genügen; wie sie aus der Tat entspringt, so muß sie auch wieder zur Tat hinführen. Wenn die Philosophie das Gesamtleben umfassen will, so ist sie doch nicht das Leben, man lebt vielmehr zuerst, um dann über das Leben philosophieren zu können.[46]) „Wir handeln und wir sind", das ist die Tatsache, die jeder Theorie und jedem Denken vorangeht, und die auch mehr als alle anderen Tatsachen unsere Aufmerksamkeit verdient und im Mittelpunkte unseres Denkens stehen muß.

4. Das, was bei Ollé-Laprune an philosophischer Genauigkeit und Schärfe fehlt, sucht Blondel in seiner Philosophie zu erreichen. Die

---

[41]) Angeführt bei E. Mallet: L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique. Annales de phil. chrét. 4e série. I. Tome 1905/06. S. 70.

[42]) Ebenda, S. 68, Anm. 1.

[43]) Cantecor bemerkt, daß Ollé-Laprune der wahre Lehrer Le Roy's sei, der einzige übrigens, den er nicht als solchen nenne. G. Cantecor: La philosophie nouvelle. Revue phil. S. 252—257. 1903. I. S. 256.

[44]) Ollé-Laprune: De la certitude morale. 1880.

[45]) Vgl. das über Newman Gesagte.

[46]) Vgl. Léon Ollé-Laprune: La philosophie et le Temps présent. 4. Ausg. Paris 1903. S. 364/65.

innere Tatsache des handelnden und in der Tat selbst zur Gewißheit gelangenden Subjektes ist auch bei Blondel der Mittelpunkt des Systems. Sein Hauptwerk, l'action, liegt ziemlich weit zurück und ist entstanden als Promotionsarbeit zur Erlangung der Doktorwürde an der Sorbonne. Die öffentliche Disputation fand am 7. Juni 1893 statt. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß Boutroux der Referent der von Blondel eingereichten Arbeit war.[47]) Erst zehn Jahre später wurden die Gedanken Blondels eigentlich akut und in zahlreichen Artikeln und Broschüren besprochen. Sein Hauptwerk ist ungemein schwer und unverständlich geschrieben, sodaß einer der Professoren, Paul Janet, bei der öffentlichen Disputation an der Sorbonne erklärte, der Gedankengang der eingereichten Arbeit sei so dunkel, daß es ihm nicht gelinge, den Sinn zu erfassen.[48])

5. Der Tat wird in der Philosophie Blondels der Primat zugesprochen, wie sie ja auch das Primäre ist im menschlichen Sein. „Die Handlung ist der Zement, durch welchen wir geformt sind; wir existieren nur in dem Maße als wir handeln. Das „fiat" des Willens ist der entscheidende Schlag, welcher alle Unsicherheiten des Gedankens beseitigt, die allgemeine und sozusagen erzeugende Funktion des organisierten Lebens." [49]) Wenn wir unser eigenes Innere, das uns zunächst als gewisseste Wirklichkeit gegeben ist, analysieren, so muß uns ein eigenartiges Mißverhältnis auffallen. Das Leben, d. h. der in uns handelnde Wille treibt uns immer vorwärts, ohne uns an einem Punkt Halt gewinnen zu lassen und ohne uns zu befriedigen. Dieser Zustand eines nie stabilen Gleichgewichtes wurde von Malebranche als „Inquiétude" bezeichnet, während Blondel für dieses ständige Streben des Menschen über sich hinaus den Terminus „action" wählt,[50]) der also zunächst n i c h t die e i n z e l n e T a t als solche bezeichnet, sondern die in uns lebende stets vorwärtsstrebende Kraft mit all ihren Handlungen, dunkeln und unbewußten sowohl wie bewußten. Das handelnde tätige Ich will Blondel als Ausgangspunkt nehmen für das philosophische Denken und speziell zur Lösung des religiösen Problems. Auf diese Weise hofft er, dem Übernatürlichen nahe zu kommen. Dem ersten Satze des Descartes: Cogito, ergo sum stellt er als Grundlage die Selbstgewißheit und Autonomie des handelnden Subjektes gegenüber.[51]) Das Handeln selbst ist freilich nicht blind, sondern schließt

---

[47]) J. Wehrlé, Une soutenance de thèse. Annales de phil. chrét. (4e série.) Tome IV. 1907. S. 113—143.

[48]) Ebenda S. 126.

[49]) Blondel: L'action, Paris 1893, S. 182.

[50]) Blondel: Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de phil. chrét., 4e série, Tome I., 1905/06, S. 337—360 und Tome II., 1906, S. 225—249; vgl. Tome II., S. 234/35.

[51]) Vgl. Wehrlé: Une soutenance . . ., S. 119.

immer ein Moment der Erkenntnis ein, oder vielmehr beide befruchten sich in einem fort, indem bald das Handeln, oder sagen wir ruhig das Leben, dem Gedanken vorauseilt, bald der Gedanke oder die Idee dem Leben ein neues zu erstrebendes Ziel setzt. Wenn die Philosophie diesem nie still stehenden Streben nahe zu kommen und die Gleichung zwischen Denken und Handeln einerseits und Wollen und Können andererseits zu finden sucht — denn die Philosophie entspringt aus dem Bedürfnis, das Gleichgewicht in der ständigen Bewegung herzustellen —,[52]) so wird sie einen dynamischen Charakter annehmen gegenüber dem statischen des Intellektualismus, der die Tatsache des Gedankens losgelöst von der Tat des Denkens[53]) betrachtete und dadurch verfälschte, denn das Denken ist im Handeln eingeschlossen und das Denken selbst ist Handeln und also in ständiger Bewegung. —

6. Der Fehler des Intellektualismus besteht darin, daß er die einzelnen Begriffe und Ideen als gesonderte Atome herausnimmt und für sich betrachtet. Aber noch mehr, er glaubt auch, in seinen Begriffen ein Stück echter Wirklichkeit zu erfassen und zerschlägt dadurch die Realität in einzelne Stücke, während sie doch eine große Einheit ist, die nicht in Einzigkeiten aufgelöst werden kann, ohne verfälscht zu werden. Denn wenn wir an einem einzelnen Punkte ansetzen, finden wir, daß sich eine ganze Anzahl von Linien in ihm kreuzen, die den Punkt determinieren und darum nicht vernachlässigt werden dürfen.[54]) Daher kann ich kein Objekt isoliert für sich betrachten, ohne die zahlreichen Abhängigkeitsbeziehungen mit in Rechnung zu setzen, denn jede Schlußfolgerung, aufgebaut auf einem solchen künstlichen Ausschnitt des Lebens, muß selbst den Charakter des Provisorischen und Künstlichen annehmen.[55]) Dazu kommt noch, daß die Gesamtheit der Erscheinungen, auf die sich unsere Kenntnis bezieht, nicht unbeweglich feststehend und definitiv ist, sondern in ständiger Entwicklung. Man kann das Sein nicht in einem Ruhepunkte erfassen und definieren, wie unser eigenes Sein nicht in dem einzelnen Augenblick beschlossen liegt sondern von der Vergangenheit sowohl wie von der Zukunft abhängt.[56]) Unsere Existenz gleicht nicht einem Punkt, nicht einmal einer geraden Linie, sondern einer immer wechselnden Kurve, die durch stets neue Einflüsse in ihrer Richtung verändert wird (mathematisch gesprochen

---

[52]) Blondel: Le point de départ, Annales 1906, S. 236.

[53]) Blondel: L'illusion idéaliste, S. 19.

[54]) Vgl. die Worte Pascals: „Les parties du monde ont un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout" und ferner: „La flamme ne subsiste point sans l'air: donc, pour connaître l'une il faut connaître l'autre. (Pascal: Pensées, Edition Havet, art. I.)

[55]) Blondel: Le point de départ, 1906, S. 228.

[56]) Ebenda, 1906, S. 233.

also einer unstetigen Kurve). Wenn also der Intellektualismus die nackte Wirklichkeit zu beobachten glaubt, so irrt er bereits, da er einen künstlichen Ausschnitt durch Begrenzung und Abstraktion schafft, um beobachten zu können.[57]) „Einfache Tatsachen" (faits bruts) für die experimentelle Beobachtung gibt es nicht, da man die Wirklichkeit in künstliche Teile zerlegen muß, um zu den einfachen Tatsachen zu gelangen.[58])

Das gleiche gilt vom Begriff, der uns das Sein in einer Form darstellt, in der es nicht wirklich sein kann. Wenn man mit den Begriffen als der Darstellung des Wirklichen arbeitet, so kann das Resultat nicht zweifelhaft sein. Da die Begriffe selbst das Sein nur unvollständig, seines ganzen Reichtums und all seiner Beziehungen entkleidet, wiedergeben können, wäre es ein großer Irrtum anzunehmen, daß man durch Rechnen mit solchen Begriffssteinen zu Lösungen kommt, die der Wirklichkeit entsprechen. Zwar ist diese Art des Denkens bequem und praktisch notwendig, vom Standpunkt der Wahrheit aber zu verurteilen, da sie nicht zur Wahrheit führt.

Dem Begriff entsprechend ist der Syllogismus zu beurteilen, der auf dem „intellektuellen Atomismus" aufbaut: Es wäre naiv, die Strenge der Begriffslogik für ein getreues Abbild der biegsamen und beweglichen Wirklichkeit zu halten. Der Syllogismus kann nur ein Symbol sein, das weit davon entfernt ist, der Wirklichkeit ganz gerecht zu werden. Ein Beweis, der nur mit Begriffen geführt wird, bleibt immer abstrakt und einseitig und führt nicht zum Sein selbst.[59]) Es gibt zwar Beweise, aber sie dürfen nicht einseitig intellektualistisch sein, sondern müssen das ganze Leben einbeziehen, wenn sie Geltung für die Wirklichkeit haben sollen. Alle Deduktionen, die rein intellektualistisch von Begriffen ausgehen und gradlinig fortschreiten, sind von vornherein zur Unfruchtbarkeit verdammt. Der einseitige Intellektualismus ist eine Sackgasse; Aufgabe der wahren Philosophie ist es, anzuerkennen, daß nicht in Formeln und Definitionen die Wahrheit liegt; die ganze Wirklichkeit ist in fieri und jeder Punkt, an dem wir sie erreichen, weist über sich selbst wieder hinaus. Die Intelligenz selbst ist nur ein Moment in diesem ständigen Werden, ein Teil des Lebens und der Wirklichkeit, nicht der Spiegel des Wirklichen, noch weniger die Fähigkeit, das Wirkliche ideal nachzuschaffen. Der Gedanke selbst führt wieder zur Tat, und die Tat gebiert neue Gedanken. Aber nie ist eine Idee oder ein Begriff endgültig; der Anspruch der Endgültigkeit würde bereits eine Verfälschung bedeuten. Die Metaphysik hat daher

---

[57]) Blondel: L'action, S. 63 und S. 66.

[58]) Bulletin de la Société française de phil., Juillet 1902, S. 190. Vgl. den schon oben 47 angedeuteten Unterschied zwischen fait brut und fait scientifique.

[59]) Blondel: L'action, S. 341.

nur Wert, soweit sie dynamischen Charakter hat, d. h. als Wissenschaft nicht des Seins, sondern des Sein-sollens, also des Ideals, auf das alles zustrebt.[60]) Eine abstrakte und statische Wissenschaft dagegen hat kein Mittel, der Wirklichkeit beizukommen, denn während sie selbst fertig ist, ist die Wirklichkeit immer im Werden.

Daraus ergibt sich für die Stellung des „Ich" in der Philosophie — denn das sollte ja der Ausgangspunkt der Aktionsphilosophie sein — daß es nicht isoliert betrachtet werden kann, daß vielmehr die Realität des eigenen Ich zahllose Beziehungen zum Universum einschließt. Wenn ich das Problem der innern Gleichung und des innern Gleichgewichtes stelle — das war ja das erste Problem — oder, wie Blondel es ausdrückt, wenn ich von dem Ich der Erscheinung zum ganzen (intégral) Ich vordringen will, ergibt sich, daß ich Gott und die ganze Wirklichkeit in Beziehung zur eignen Realität setzen muß, um all die Strebungen und Zielsetzungen meines eignen Ich verstehen zu können. Dann zeigt sich, daß in unserm eignen Ich eine über uns hinausragende Unendlichkeit sich offenbart,[61]) eine Solidarität der gesamten Wirklichkeit.[62]) So werden wir dadurch, daß wir das eigne Ich bezw. das tätige Ich in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtungsweise stellen, durchaus nicht zu einem einseitigen Subjektivismus verurteilt, wir müssen vielmehr aus uns heraustreten, um uns selbst ganz zu finden und zu erkennen. Andererseits ist auch die Außenwelt nur auf dem Wege der Immanenz zu erreichen.[63]) Denn „nichts kann in den Menschen eingehen, was nicht aus seinem Innern stammt und in irgend einer Beziehung seinem Streben nach außen entgegenkommt".[64])

Das Ziel der Blondel'schen Gedankenreihen ist der Erweis, daß die freie Willenstat immer über sich selbst hinausweise und darum die Existenz eines Urwillens dartue, der über dem menschlichen, auf die Dinge dieser Welt beschränkten Willen steht. Vollkommen wäre die Tat erst, wenn die Gleichung zwischen Wollen und Können hergestellt wäre. Betrachtet man aber alle Formen der menschlichen Tätigkeit, die individuelle, wissenschaftliche, soziale und moralische, so wird sich überall ein Ungenügen ergeben. Keine dieser Tätigkeiten bietet dem Willen ein Ziel, über das er nicht hinausstrebt, da sie ihn selbst gegen seine Neigung auf etwas Höheres hinweist. Es ergibt sich also für den menschlichen Tat-Willen, daß er entweder bei dem stehen bleiben muß, was er verwirklichen kann — dann bleibt er unbefriedigt — oder er muß das Ungenügen des Erfahrungswillens einsehen und dem idealen

---

[60]) Blondel: L'action, S. 297 und 478.

[61]) L. Laberthonnière: Essais. Paris 1903. Introduction, S. XX. „Il reste toujours à savoir si en nous il n'y a pas infiniment plus que nous-même."

[62]) Blondel: Le point de départ, 1906, S. 236 f.

[63]) Ebenda S. 237.

[64]) Blondel: L'action, S. 395.

Willen zustreben, ohne immer sein Können damit in Einklang bringen zu können. Damit tritt in seinen Gesichtskreis die Idee eines immanenten und gleichzeitig transzendenten Wesens, das sein Wollen anstößt und doch in der Welt der Erfahrung nicht zu finden ist. Es wird durch die Tat selbst gefordert, aber die menschliche Tat ist unfähig, es allein zu verwirklichen. So tritt das Übernatürliche in Beziehung zur menschlichen Tat. Um es zu ergreifen, bedarf es wiederum der freien Tat, die nichts anders sein kann als die freie Zustimmung oder der Glaube.

8. Wenn man den Begriff der Aktion, wie er oben umschrieben ist, genau betrachtet, so wird man eine auffallende Ähnlichkeit finden mit dem in einem späteren Abschnitt zu erwähnenden Begriff Leben und Lebensschwung, der bei Bergson eine so große Rolle spielt. Hier, wie auch bei Bergson, muß die Auffassung des Seins als einer immer in Veränderung begriffenen Wirklichkeit und der Intelligenz als eines unzulänglichen, inadäquaten Mittels zur Erfassung und Darstellung dieser Wirklichkeit zu einem eignen Wahrheitsbegriff führen; denn die alte Formel der „adaequatio rei et intellectus" ist offenbar nicht ausreichend, wenn der Verstand durch seine statischen Begriffe den dynamischen Charakter der Wirklichkeit fälscht. Blondel will deshalb auch die alte Formel ersetzen durch die weniger abstrakte adaequatio realis mentis et vitae.[65]) Es handelt sich bei dieser Formel nur um die durch die Tat geforderte Gleichung, d. h. Übereinstimmung unseres Denkens mit uns selbst.[66]) Die alte Formel ist ja auch in sich wertlos, da sie von falschen Voraussetzungen über Denken und Wirklichkeit ausgeht. Die künstlichen Ausschnitte aus der Wirklichkeit, die dem Verstande als Grundlage für seine Begriffe dienen, können keinen Anspruch auf Wahrheit machen; sie unterliegen bereits einer Einwirkung unseres Verstandes, ehe wir sie als Beobachtungs- oder Versuchsmaterial benutzen. Allerdings ist diese Art der Betrachtung der Wirklichkeit bequem und unentbehrlich für das praktische Leben.

9. Hier ist der Punkt, an dem Blondel sich mit dem Pragmatismus berührt. Wenn er seinen Antiintellektualismus konsequent durchführt, bleibt ihm für die Wahrheit im alten Sinne nur der instrumentale Charakter übrig. Daß er sich gegen den platten Nützlichkeitsstandpunkt der Amerikaner und Engländer wehrt, gereicht seinem philosophischen Denken nur zur Ehre; trotzdem muß die Verwandtschaft mit dem Pragmatismus festgestellt werden. Übrigens kommt Blondel durch seine Religionsphilosophie zu pragmatistischen Resultaten auch auf theologischem Gebiete. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Religion — Blondel will selbst den unverminderten

---

[65]) Blondel: Le point de dép., 1906, S. 235.
[66]) Vgl. Blondel: L'action, S. 296, 352 u. a.

Katholizismus annehmen, während sein Schüler, Th. Cremer,[67]) die Aktionsphilosophie für eine moderne philosophische Grundlage des Protestantismus hält — sich in Form von Dogmen als ein System von theoretischen Sätzen darstellt, die die Grundlage für das religiöse Leben bieten. Diese in der Form des Urteils auftretenden Sätze müssen gemäß der Aktionsphilosophie ihre intellektualistische Bedeutung verlieren, da die Frage nach ihrer Wahrheit sinnlos wird. Wird das Dogma aber zum lebenfördernden Symbol, so ist damit eine rein pragmatistische Deutung einer theoretischen Wahrheit gegeben.

10. Es ist hier nicht der Ort, um den Begriff der Tätigkeit oder Tat einer Kritik zu unterziehen. Emile Boutroux,[68]) der an sich der Tat-Philosophie innerlich nahe steht, muß die in diesem Begriff, also im Herzstück des Systems liegenden Schwächen anerkennen. Zudem widerspricht sich Blondel selbst, wenn er meint, durch seine philosophische Betrachtungsweise mehr und mehr verständlich zu machen, was noch nicht unmittelbar und spezifisch intellektuell ist." [69])

Denn dadurch setzt er die Intelligenz wieder in die alte Führerrolle ein, wenn es ihre Aufgabe ist, das Dunkel der Tat und des Willens immer mehr zu erhellen. Blondel hat den Dualismus zwischen dem reinen Gedanken und dem Leben überwinden wollen, der Intellektualismus ist aber selbst in seiner Philosophie nicht ganz erstorben. Er lehnt es übrigens auch ab, ihn ganz verwerfen zu wollen,[70]) aber er will ihm den Primat entreißen.

In der psychologisch-voluntaristischen Apologetik Blondels führt die Betonung der Tat und der inneren Erfahrung leicht zu einer Art Fideismus, der offenbar mit dem Pragmatismus gut harmoniert. „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas," lautet ein Ausspruch Pascals, der dieser Apologetik als Motto beigegeben werden könnte, und Pascal ist auch einer der geistigen Väter der Aktionsphilosophie. Es soll nicht verkannt werden, daß Blondel mit großem Aufwand von Scharfsinn manches sehr Beachtenswerte über die Bedeutung der Tat zu sagen weiß; es genügt aber, festgestellt zu haben, daß er dem Pragmatismus nicht so ferne steht, wie er selbst behauptet. Unter den deutschen Philosophen steht ihm übrigens Eucken in seinem Ringen nach einem geistigen Lebensinhalt und einem Reiche der Freiheit und der Tat, das sich über den blinden Naturprozeß erhebt, sehr nahe.

---

[67]) Le problème religieux dans la philosophie de l'action. Paris 1913.

[68]) Vgl. Boutroux: Wissenschaft und Religion. (Ins Deutsche übersetzt von Emilie Weber.) Leipzig u. Berlin 1910. S. 273—278.

[69]) Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Mot: Action. Bulletin de la société franç. de phil. Juli 1902. Appendice A. S. 190.

[70]) Vgl. Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn 1901. S. XXI ff.

§ 3.

Partieller Pragmatismus.

I.

Der Pragmatismus in der exakten Wissenschaft. (H. Poincaré.)

Das Prinzip der Bequemlichkeit.

1. Als methodisches Prinzip ist der Pragmatismus besonders auf zwei wissenschaftlichen Gebieten zur Durchführung gekommen, einmal in der exakten Wissenschaft, sodann in der Theologie. In der Einleitung wurde schon von der Rückwirkung der pragmatistischen Ideen in der exakten Wissenschaft auf die Philosophie gesprochen. In großem Umfange sind jedenfalls die Resultate des großen Mathematikers Henri Poincaré, der hier in erster Linie behandelt werden soll, von Pragmatisten als Stütze ihrer philosophischen Ansichten benutzt worden. Die logische Arbeit Boutroux' haben wir als Vorarbeit für das Werk Poincarés bezeichnet.[1]) Eine Entscheidung darüber, ob Poincaré von Boutroux beeinflußt ist, soll nicht gegeben werden, obgleich der Gedanke, diesen Einfluß in diesem Sinne zuzugeben, sehr nahe liegt, zumal bei den schon erwähnten Beziehungen der beiden Gelehrten. Jedenfalls fand Poincaré bei Boutroux einen Begriff des Naturgesetzes vor, der weder rein empiristisch noch auch kantianisch war. Boutroux war aber, hervorgegangen aus der Schule von Ravaisson, zunächst von metaphysischen Betrachtungen aus zur Kontingenz der Naturgesetze gekommen, um dann in dem Studium der Mathematik (vielleicht unter dem Einfluß der Resultate Poincarés) und der Naturwissenschaften eine Bestätigung seiner Theorie zu finden, wie er sie in seinem Büchlein über den Begriff des Naturgesetzes niedergelegt hat. So könnte man auch von einer gegenseitigen Beeinflussung sprechen, ohne sie genau umschreiben zu können.[2]) Dagegen ist umgekehrt der Einfluß Poincarés besonders auf Le Roy nicht zu leugnen, wenn auch Le Roy die von seinem Lehrer gewonnenen Resultate in pragmatistischer Richtung viel weiter ausdehnen möchte, als dieser zugibt.

2. Wenn wir ganz von der Philosophie und ihren Einflüssen absehen, so hat Poincaré auch in der exakten Wissenschaft schon Vorläufer gehabt, die der Enge des deterministischen Positivismus zu entgehen suchten. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts stand in Frank-

---

[1]) Siehe oben S. 58.

[2]) So auch Berthelot, Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. Paris 1911. S. 254 ff.

reich genau wie in Deutschland im Zeichen des Triumphes der exakten Wissenschaften und der Verachtung der Philosophie, deren Arbeiten als müßige Spekulationen und Spitzfindigkeiten für überflüssig erachtet wurden. Mathematik und Naturwissenschaft, die Ideale jeder wirklichen Wissenschaft (nach Kant und Comte) sollten Ersatz für Metaphysik überhaupt sein. Da man in Frankreich mehr als in andern Ländern den Pulsschlag des allgemeinen Geisteslebens in der Literatur verspürt,[3]) so spiegeln die Romane jener Zeit, von Flaubert, dem Klassiker des positivistischen Romans angefangen, diese Hochschätzung des naturwissenschaftlichen Denkens deutlich wieder.

Dem allzu optimistischen Rausche von der schrankenlosen Allmacht der Naturwissenschaft folgte in der Reihe der Wissenschaftler selbst ein tiefer Pessimismus. Typischen Ausdruck fand diese Art moralischen Katzenjammers in dem berühmten Aufsatze Brunetières „La faillite de la Science". Die Wissenschaft, d. h. die exakte Wissenschaft — denn Brunetière kam aus der Schule Taines, der als erster die Methode der Naturwissenschaft auf alle anderen Formen geistiger Betätigung, Kunst, Literatur, Geschichte, übertrug — hat bankerott gemacht. Es gibt noch vieles, worüber uns die Wissenschaft keinen Aufschluß geben kann; sie muß also notwendig unbefriedigt lassen. Diese Stimmung beherrschte weite Kreise am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Während vorher die Naturwissenschaftler sich von der Philosophie abgewandt hatten, suchten sich nun bedeutende Vertreter der Naturwissenschaft nach der Philosophie selbst hin zu orientieren. In Frankreich findet man die namhaftesten Größen der „science" einig in der Ablehnung der Anmaßungen der Naturwissenschaft und in der Anerkennung der Notwendigkeit, das naturwissenschaftliche Weltbild durch philosophische Betrachtung aus der fachwissenschaftlichen Enge herauszuführen und die methodischen Prinzipien mit philosophischen Mitteln auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Einer der ersten Vertreter dieser Richtung war der Chemiker Claude Bernard,[4]) welcher der albernen, sinnlosen materialistischen Weltauffassung eine wesentlich antimechanistische entgegensetzte. In ähnlichem Sinne arbeitete der Mathematiker Jules Tannery, der einer idealistischen Philosophie zuneigte. Bei ihm findet man schon Anschauungen, die einen

---

[3]) Bergson findet vor allem darin einen Vorzug der französischen Philosophie, daß sie nie das Privilegium einer Kaste gewesen sei. Vgl. die Besprechung von Bergson, La Philosophie française. Paris 1915 in der Intern. Monatsschrift: J. Bernrubi, Gibt es eine internationale Philosophie? Int. Monatsschr., März 1917, Jahrg. 11, Sp. 725—746.

[4]) Claude Bernard's Introduction à la médecine expérimentale stellt Bergson in ihrer Bedeutung für die Wissenschaften des Laboratoriums dem Discours de la méthode des Decartes an die Seite. Cf. Intern. Monatsschr. März 1917, Sp. 734.

pragmatistischen Charakter haben. Er räumt der Struktur unseres Geisteslebens einen schöpferischen Einfluß auf die Erkenntnis ein. Die Naturgesetze haben einen „konventionellen" Charakter, da sie durch unsere eigene Geistesverfassung bedingt sind.[5])

Es ist leicht erklärlich, daß die Naturwissenschaft, die zunächst in der absoluten Gewißheit ihrer Ergebnisse geschwelgt hatte, bei der eintretenden Besinnung in das andere Extrem verfiel und den hypothetischen Charakter vieler bekannter Sätze weiter ausdehnte oder gar dazu neigte, alle Hypothesen zu Fiktionen zu degradieren.[6]) Damit begeben sich die Naturwissenschaftler aber auf das philosophische Gebiet; denn es handelt sich nicht um die Wahrheit dieser oder jener Hypothese, sondern um den Begriff der Wahrheit überhaupt.

2. Der bedeutendste Vertreter der Mathematik und mathematischen Physik, der sich mit den philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaft bezw. mit dem philosophischen Charakter ihrer Gesetze befaßt hat, ist Henri Poincaré. Seine Hauptwerke dieser Richtung („Wissenschaft und Hypothese", „Der Wert der Wissenschaft" und „Wissenschaft und Methode") sind in Übersetzung in der Teubnerschen Sammlung „Wissenschaft und Hypothese" erschienen und haben, abgesehen von dem letzten Werk, schon mehrere Auflagen erlebt.[7]) Poincaré befaßt sich vor allem mit den Problemen der Geometrie und der Mechanik. Er will beweisen, daß es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt, und daß auch die Mathematik dieses Ideal nicht erreicht. Die Mathematik und die mathematische Physik beruhen nicht nur auf unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen über die Erscheinungswelt oder die Beziehungen der Körper untereinander — denn das allein ist Gegenstand der Wissenschaft[8]) — sondern sie operieren auch mit konventionellen, künstlichen wissenschaftlichen Gebilden, die man der Bequemlichkeit halber stillschweigend als wahr voraussetzt, von denen man aber weiß, daß sie den Namen von „Wahrheiten" zu Unrecht tragen. Sie sind nur Kunstgriffe, die man, wie Vaihinger in seiner „Philosophie des Als ob" mit den Hilfslinien in der Mathematik vergleichen kann. Diese Fiktionen sind geniale Schöpfungen des menschlichen Geistes, die allein den Fortschritt in der Wissenschaft möglich machen. Auch die Mathematik kann solche „frei geschaffene" Wahrheiten nicht entbehren. Wäre die Mathematik nur ein durch deduktives Schlußverfahren fortschreitendes Erkennen, so wäre nach Poincaré überhaupt

[5]) Vgl. J. Benrubi, Die Renaissance des Idealismus in Frankreich. Deutsche Rundschau 1911, Heft 3, S. 390 f.

[6]) Vgl. Becher, Philosophische Voraussetzungen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1907, S. III.

[7]) Vgl. was Study, Die realistische Weltansicht . . ., S. 120, über Poincarés populäre Schriften sagt.

[8]) Poincaré, La science et l'hypothèse, S. 4.

kein Fortschritt möglich. Es würde kein einziger neuer Satz entstehen; der Mathematiker würde sich ständig im Zirkel bewegen. So ist es aber nicht; die Mathematik schreitet fort durch die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes. So sind z. B. die Axiome der Geometrie nicht etwa dem Menschen von außen aufgezwungene Wahrheiten, sondern seine eigenen Schöpfungen, mit denen er arbeitet. —

3. Boutroux sah bei seinen Untersuchungen von der Geometrie ganz ab, da infolge des neu hinzukommenden Elementes der Anschauung die Fragen bezüglich der Gesetzlichkeit allzu verwickelt würden.[9]) Denn mit der Zahl bleiben wir im Bereiche reiner Denkgebilde, während die in der Geometrie notwendig herrschende Anschauung den Denkgebilden ein sinnliches Element hinzuzufügen scheint. Poincaré dehnt nun seine Untersuchungen gerade auf die wichtigen Fragen der Grundlagen der Geometrie aus.

Wie aus dem oben zitierten Satze [10]) hervorgeht, steht Poincaré grundsätzlich auf dem Standpunkt Kant's, daß unsere Wissenschaft sich nur beziehen könne auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge selbst. Er macht sich ferner auch die Fragestellung Kant's zu eigen; Kant hatte bekanntlich in seiner transzendentalen Ästhetik das Problem der Möglichkeit der reinen Mathematik als Wissenschaft zu lösen versucht. Was zunächst die Möglichkeit der Geometrie anlangt, so ist deren notwendige Voraussetzung die Raumvorstellung. Nun ist der Raum nach Kant nicht etwa ein aus der Erfahrung durch Abstraktion gewonnener Begriff, sondern eine apriorisch notwendige Vorstellung, durch die Erfahrung erst möglich wird. Es ist also kein Verstandesbegriff, sondern eine Form der reinen Anschauung, die es der Geometrie ermöglicht, ihre Begriffe in der Anschauung zu konstruieren, wodurch sie objektive Gültigkeit erlangen. Apodiktische Notwendigkeit können aber die Sätze der Geometrie nur dann haben, wenn diese Notwendigkeit nicht in den Dingen, sondern in der formalen Beschaffenheit des Subjekts, d. h. in der a priori gegebenen Raumvorstellung gründet.

Die Euklidische Geometrie, d. h. die auf dem Parallelenaxiom Euklids beruhende Geometrie setzte zunächst die Dreidimensionalität des Raumes voraus, ferner Homogenität und Stetigkeit, d. h. Eigenschaften, welche eine Planimetrie, Trigonometrie und Stereometrie auf Grund der euklidischen Axiome ermöglichen. Kant erkennt den euklidischen Axiomen, also den Grundlagen der eben genannten Geometrie, zwar nicht den Charakter von logischen Notwendigkeiten zu; wohl aber haben sie nach ihm apodiktische Gültigkeit. Sie sind reine Anschauungsnotwendigkeiten, da ihr Gegenteil, wiewohl keinen logischen Widerspruch enthaltend, nicht vorstellbar ist. Die geometrischen Urteile ge-

---

[9]) Siehe oben S. 52 Anm. 26.
[10]) La science et l'hypothèse, S. 4.

winnen den Charakter von synthetischen Urteilen, da sie nicht durch Analyse eines Subjektbegriffes in seine Merkmale entstehen; den Charakter der Apriorität bekommen sie durch unsere apriorische Raumvorstellung, denn der Raum als Form unserer Sinnlichkeit hat „objektive Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann" (Kant), d. h. er ist eine konstituierende Bedingung unserer Erfahrung.

So glaubte Kant der Geometrie den Charakter einer reinen Wissenschaft zuerkennen zu können. Diese Kantische Begründung der Raumgeometrie ist in der Folgezeit sowohl von idealistischer wie empiristischer Seite angegriffen worden. Während Fichte und Schelling den apriorischen Charakter der Geometrie noch nicht genügend begründet fanden, suchten andererseits die englischen Empiristen die Raumvorstellung psychologisch zu erklären, wie ja schon Berkeley versucht hatte, durch rein psychologische Analyse die Entstehung der Raumvorstellung auf die Verbindung der Gesichts- und Tastwahrnehmungen zurückzuführen. Das 19. Jahrhundert operierte natürlich mit den neuen Errungenschaften der physiologischen Psychologie bezw. der Entwicklungslehre und der Biologie.

4. Unabhängig von philosophischer Arbeit wurde das Problem des Charakters der grundlegenden Axiome der Geometrie von Mathematikern des 19. Jahrhunderts in Angriff genommen.[11] Die Einsicht, daß die Planimetrie und Stereometrie auf dem unbeweisbaren 5. Postulat der Geometrie Euklids beruhen, ließ zwei Mathematiker, den Russen Lobatschewsky und den Ungarn Bolyai, auf den Gedanken kommen, die definitive Unbeweisbarkeit des Euklidischen Axioms dadurch klarzustellen, daß sie unter Leugnung des grundlegenden Axioms eine neue Geometrie konstruierten.[12]

Das 5. Postulat Euklids bezieht sich auf die Winkel, welche durch eine zwei Parallele schneidende Linie gebildet werden. Daß die Gegenwinkel einander gleich sind, sieht man; ein Beweis dafür ist aber nicht zu erbringen. Als Parallelenaxiom ausgesprochen, lautet der Satz: Durch einen Punkt läßt sich zu einer Geraden nur eine Parallele ziehen; oder in noch anderer Form: Die Summe der Winkel in einem Dreieck ist gleich 2 Rechten. Dieses Postulat leugneten die beiden genannten Gelehrten und stellten den (natürlich auch unbewiesenen) Satz auf, daß sich durch einen Punkt m e h r e r e Parallelen zu einer gegebenen Geraden ziehen ließen. Unter Anwendung der übrigen in der Geometrie

---

[11]) Vgl. besonders Natorp, Paul, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u. Berlin 1910. 6. Kapitel.

[12]) Vgl. Weber-Wellstein, Encyklopädie der Elementar-Mathematik. 2. Bd. Encyklopädie der elementaren Geometrie v. Weber-Wellstein. Jakobsthal-Leipzig 1905. S. 60—82.

gebräuchlichen Axiome, z. B. daß die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten die gerade Linie ist, daß zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich ist usw., konstruierte dann Lobatschewsky als erster im Jahre 1829 eine neue Geometrie. Wenn man von der Euklidischen Geometrie sagte, daß ihre Sätze in ihrer Verknüpfung vor allem logische Folgerichtigkeit aufweisen, so zeigte andererseits Lobatschewsky, daß auch die auf seinem Axiom konstruierte Geometrie im Verlauf ihres Aufbaues durchaus keine Widersprüche aufwies und jeder logischen Prüfung standhielt. Es ergab sich also, daß zwei Geometrien möglich seien. Die Frage nach der „Wahrheit" der einen oder andern mußte sich natürlich aufdrängen und wurde auch von Lobatschewsky selbst im empiristischen Sinne dahin beantwortet, daß die euklidische Geometrie uns durch die Erfahrung aufgezwungen sei. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das Problem wieder aufgenommen, besonders von Riemann, Helmholtz und andern. Zunächst wurde von ihnen die Liste der geometrischen Axiome vervollständigt durch Hinzufügung der Sätze, die man bis dahin noch nicht stillschweigend oder ausdrücklich als vorausgesetzte Axiome erkannt hatte. Riemann zeigte dann (1854), daß man neben den schon bekannten zwei Geometrien eine dritte konstruieren könne, indem man behauptete, daß sich durch einen Punkt k e i n e Parallele zu einer gegebenen Geraden führen lasse. Das ergab ein neues Axiom, auf dem sich ebenfalls eine logisch durchaus einwandfreie Geometrie aufbauen ließ. Auf die Frage, ob es in einem weiteren Aufbau der Sätze zu Widersprüchen kommen könnte, wird von den Mathematikern geantwortet, daß dies unmöglich sei, da das Parallelenaxiom sich nicht logisch aus den übrigen Grundsätzen der Geometrie, die ja gleicherweise allen drei Systemen als Grundlage dienen, ableiten lasse.[13]) Infolgedessen müßte, wenn jemals die nicht euklidische Geometrie auf Widersprüche stieße, ebenso die euklidische in solche verwickelt werden.[14]) Den Beweis für diesen Satz brachte Beltrami (1868).[15]) Von Mathematikern ist die Arbeit an diesen grundlegenden Problemen bis in die neueste Zeit fortgeführt.[16])

5. Die philosophische Erklärung dieser mathematischen Resultate teilte sich natürlich in zwei Richtungen, zunächst eine empiristische, welche die schon von Lobatschewsky gegebene Erklärung erweiterte und behauptete, daß alle geometrischen Wahrheiten der Erfahrung entnommen sind. Helmholtz und andere betrachteten den dreidimensionalen

---

[13]) Vgl. Killing, Einführung in die Grundlagen der Geometrie. Paderborn 1893. Bd. I. S. 11 ff.

[14]) Weber-Wellstein, a. a. O. S. 57.

[15]) Vgl. Berthelot, Un pragmatisme utilitaire. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré. S. 209.

[16]) Vgl. Hilbert, Grundlagen der Geometrie. 4. Aufl. Leipzig und Berlin 1913.

Raum als einen Spezialfall gegenüber den andern denkbaren Fällen eines 2-, 4- bezw. n-dimensionalen Raumes, von dem Helmholtz sogar hat beweisen wollen, daß man ihn zur Anschauung bringen könne.[17]) Die rationalistische Gruppe dagegen wies lediglich darauf hin, daß ja die geometrischen Urteile keine analythischen seien, sondern synthetische, und also nicht absolute, logische Notwendigkeiten enthielten.

Poincaré gibt nun eine neue Lösung der Frage nach der Wahrheit der geometrischen Sätze. Sind die Grundsätze der Geometrie synthetische Urteile a priori oder lediglich der Erfahrung entnommen? Keines von beiden. Sie sind lediglich konventionelle Sätze, die bequemer sind als andere und nach ihrem Wahrheitsgehalt fragen wäre dasselbe, als wenn man fragen wollte, ob das Schach- oder Skatspiel wahr sei, oder ob das Zoll- oder Zentimeter-System bei unsern Maßstäben einen größeren Anspruch auf Wahrheit besitze.

Aus der Erfahrung können die geometrischen Axiome nicht stammen, denn dann müßten sie einer ständigen Revision unterzogen werden, da wir wissen, daß es in der Wirklichkeit keine unveränderlichen Größen gibt.[18]) Und wenn man sagt, daß doch die Erfahrung eines Tages in Widerspruch zu den Grundsätzen der Geometrie treten und dadurch ihren Einfluß beweisen kann — Poincaré wählt als Beispiel die geradlinige Fortpflanzung des Lichtes — so entgegnet er, daß diese Tatsachen sich stets anders erklären lassen. Andererseits zeigen nach Poincaré die nicht euklidischen Geometrien, daß die Grundsätze auch nicht im Sinne Kants apriorische Geltung haben können. Es sei sogar noch eine vierte Geometrie möglich, die ebenso folgerichtig sein könnte, wie die von Lobatschewsky und Riemann.[19]) Außerdem ließe sich eine nicht-euklidische Welt vorstellen oder gar eine vierdimensionale Welt, in der dort aufgewachsene Wesen es zweifellos bequemer finden würden, „sich eine von der unserigen verschiedene Geometrie zu schaffen, welche sich ihren Eindrücken besser anpaßte".[20]) Um sich die nicht-euklidische Welt vorzustellen,[21]) denkt sich Poincaré eine in eine große Kugel eingeschlossene Welt, in der die Temperatur sich gleichmäßig vom Mittelpunkt an vermindert, bis sie an der einschließenden Kugel auf den absoluten Nullpunkt sinkt. Angenommen nun, daß alle Körper in dieser Welt den gleichen Ausdehnungskoeffizienten besitzen und bei einem Wechsel des Ortes sich sofort ins Wärmegleichgewicht mit ihrer neuen Umgebung setzen, so würden die Einwohner, die sich von dem Mittelpunkt entfernten, eine Veränderung der Körper nicht wahrneh-

---

[17]) Vgl. Natorp, a. a. O. S. 309. [18]) La science et l'hypothèse, S. 66.
[19]) Ebenda, S. 61 f. [20]) Ebenda, S. 91.
[21]) Ebenda, S. 83—87. Vgl. die Kritik, die Fouillée an diesem Beispiel übt. Fouillée, La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes. Paris 1911. S. 236.

men, da sie derselben Veränderung unterliegen. Sie würden auch ihre Welt für unbegrenzt halten; denn je mehr sie sich der begrenzenden Kugel näherten, desto kleiner würden sie selbst und ihre Schritte und sie würden infolgedessen nie die Kugel erreichen. Während also für uns die Geometrie sich stets auf feste unveränderliche Körper bezieht, würde sie sich in jener imaginären Welt mit den Gesetzen der nur scheinbar festen, in Wirklichkeit aber durch die Temperaturdifferenzen veränderten Körper zu befassen haben. Bei uns werden die Körper auch durch die Temperatur verändert, aber diese Schwankungen sind so gering, daß wir sie ganz außer acht lassen; zudem sind sie unregelmäßig und erscheinen als zufällig. In jener imaginären Welt würden aber diese Veränderungen nach regelmäßigen und sehr einfachen Gesetzen erfolgen, denen natürlich auch die Körper der Einwohner unterworfen wären. Angenommen ferner, daß die Lichtstrahlen in jener Welt infolge der brechenden Medien und des (von Poincaré) vorausgesetzten Brechungsindexes kreisförmig wären, so würden die dort lebenden Wesen den Kreisbogen für die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten halten, denn der vom Lichtstrahl gewählte Weg würde ihnen als gerade Linie erscheinen.[22])

Wir übergehen die weiteren Beispiele, um zu den daraus zu ziehenden Schlüssen zu kommen. Die Geometrie kann nach dem Gesagten nicht aus der Erfahrung stammen, denn sie hat nur ideale, unveränderliche Größen zum Gegenstand. „Der Begriff dieser idealen Körper ist aus den verschiedenen Gebieten unserer Verstandestätigkeit hervorgegangen und die Erfahrung ist nur eine Gelegenheit, welche uns antreibt, sie daraus hervorgehen zu lassen. Das Objekt der Geometrie ist das Studium einer besonderen „Gruppe"; aber der allgemeine Gruppenbegriff präexistiert in unserm Verstande, zum mindesten die Möglichkeit zur Bildung desselben; er drängt sich uns auf, nicht als Form unseres Empfindungsvermögens, sondern als eine Form unserer Erkenntnis." [23]) Bei der Auswahl der Gruppe leitet uns zwar die Erfahrung, ohne uns indes zu zwingen oder uns erkennen zu lassen, welches die richtigste wäre.

Wenn man also die Frage nach der Wahrheit der Geometrie stellt, so antwortet Poincaré, daß diese Frage keinen Sinn habe.[24]) „Eine Geometrie kann nicht richtiger sein wie die andere; sie kann nur bequemer sein. Und die euklidische Geometrie ist die bequemste und wird es bleiben." [25]) Und nun gibt Poincaré auch die sehr wichtige

---

[22]) Diese Annahme Poincarés setzt voraus, daß unser Begriff der „geraden Linie" rein physischen Ursprunges ist und speziell auf der Anschauung des Lichtstrahles beruht. Eine unbewiesene Annahme!

[23]) La science et l'hypothèse, S. 90.

[24]) Ebenda, S. 67.

[25]) Ebenda.

Begründung für diesen Satz: „Die euklidische Geometrie ist die bequemste,

1. weil sie die einfachste ist, und das ist sie nicht nur infolge der Gewohnheiten unseres Verstandes oder infolge irgend welcher direkten Anschauung, sondern sie ist die einfachste in sich, gleichwie ein Polynom ersten Grades einfacher ist als ein Polynom zweiten Grades; die Formeln der ebenen Trigonometrie sind eben einfacher als diejenigen der sphärischen Trigonometrie, und so würden sie auch einem Mathematiker erscheinen, der ihre geometrische Bedeutung nicht kennt, indem er eine solche nur der sphärischen Trigonometrie (in der nicht-euklidischen Geometrie) unterzulegen weiß;
2. weil sie sich hinreichend gut den Eigenschaften der natürlichen, festen Körper anpaßt, dieser Körper, welche uns durch unsere Glieder und unsere Augen zum Bewußtsein kommen und aus denen wir unsere Meßinstrumente herstellen." [26])

6. Der erste Grund besagt also, daß wir die euklidische Geometrie bevorzugen, weil sie eine einfachere Erklärung der Erscheinungen ist als die andere; und unserer geistigen Organisation gemäß ziehen wir die einfachere Erklärung der komplizierteren vor. Diese größere Einfachheit, die uns die euklidische Geometrie bequemer macht als andere, liegt demnach in dem System der Geometrie selbst, d. h. in seinem logischen Aufbau. Gewisse erste Wahrheiten gibt Poincaré damit zu, denn er bezieht den konventionellen Charakter nur auf die eine oder andere Geometrie, während die ausgewählte Geometrie sich auszeichnet durch ihren einfachen, nach den Gesetzen der Logik erfolgten Aufbau.

Der zweite aufgeführte Grund für den Vorzug der euklidischen Geometrie hat ein ganz anderes Gepräge. Unser Körper hat mit festen Größen zu tun, deren Kenntnis ihm durchaus notwendig ist. Diese materiellen Körper sind zwar nicht unveränderlich, entsprechen also nicht unserer Geometrie, aber annäherungsweise können wir doch eine Übereinstimmung feststellen, indem wir gewisse geringe Abweichungen oder Fehler übersehen. Nun hat sich beim Menschen ein ganzer Komplex von Assoziationen gebildet, die der Auswahl unserer Geometrie sozusagen instinktiv [27]) zugrundeliegen. Wir folgen bei dieser Auswahl nicht etwa einer individuellen, erworbenen Anlage; „diese Assoziationen sind zum großen Teil keine Erwerbungen des Individuums, denn man merkt ihre Spur schon bei dem Kinde, das eben das Licht der Welt erblickt: es sind Erwerbungen, die der Rasse zu eigen werden. Die natürliche Zuchtwahl mußte diese Erwerbungen um so schneller herbeiführen, je notwendiger sie sind." [28]) Das feste Wurzeln unserer

---

[26]) La science et l'hypothèse, S. 67/68.
[27]) Science et méthode, S. 107. [28]) Science et méthode, S. 107.

Raumanschauung und der darauf aufgebauten Geometrie erklärt sich daher durch die Vererbung. Je älter eine Assoziation ist, desto größeren Widerstand setzt sie der Auflösung entgegen. Und dieser Widerstand ist eben das, „was wir Evidenz der geometrischen Wahrheiten nennen;[29]) diese Evidenz ist nichts anderes als die Abneigung, die man empfindet, mit uralten Gewohnheiten zu brechen, in denen man sich bisher sehr wohl fühlte."[30]) Um die erste Entstehung der Raumassoziationen zu erklären, greift Poincaré auf Tast- und Muskelempfindungen, Empfindungen der halbzirkelförmigen Kanäle im Labyrinth des Ohres[31]) usw. zurück, während nach ihm Gesichtsempfindungen allein nicht genügen, um aus der zweiten Dimension herauszugelangen. Die so gebildeten Ideenassoziationen haben zu der Vorstellung eines dreidimensionalen Raumes geführt, es würde aber genügen, einige der „Ideenassoziationen zu zerstören, um ein anders geartetes Bild der Verteilung (und Anordnung der unsern Assoziationen zuzuordnenden Punkte im Raume) vor sich zu haben, und das könnte vielleicht ausreichen, um dem Raume eine vierte Dimension zu verschaffen".[32]) Es würde auch keinen Widerspruch in sich schließen, sich denkende Wesen vorzustellen, die in einem vierdimensionalen, also einem Über-Raume leben. „Es ist aber nicht ganz sicher, ob solche Wesen, die etwa in diesem Über-Raume entstehen, dort bestehen können und sich gegen die tausend Gefahren, denen sie ausgesetzt wären, verteidigen könnten."[33]) Denn unsere Raumassoziation ist gerade der Verteidigung des Organismus äußerst nützlich und deshalb erweist sie sich auch als so schwer ausrottbar.[34])

Es gibt also nach Poincaré eine durch biologische Nützlichkeit hervorgerufene und geleitete Entwicklung von erblichen, auf Ideenassoziationen und Gedächtnis beruhenden Gewohnheiten, die uns in der Wahl unserer Geometrie bestimmen. Andererseits gibt es in unserem Verstande präexistent wenigstens die Möglichkeit zur Bildung des allgemeinen „Gruppenbegriffes",[35]) ohne daß unsere Erkenntnis den zureichenden Grund enthielte für die Wahl dieser bestimmten „Gruppe", mit der sich die Geometrie befaßt, nämlich der festen unveränderlichen Körper. Die Erfahrung, die uns, freilich nicht zwingend, in der Wahl bestimmt, belehrt uns, daß die Geometrie und diese Raumanschauung uns ausnehmend nützlich und bequem ist, weil es einmal annähernd unveränderliche Körper gibt und ferner, weil wir zu Grunde gingen, wenn wir die Bewegungen der festen Körper nicht kennen würden.

---

[29]) Von mir unterstrichen. [30]) Science et méthode, S. 108.

[31]) Vgl. von Cyon, Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne von Raum und Zeit. Berlin 1908.

[32]) Science et méthode, S. 118. [33]) A. a. O. S. 120.

[34]) La valeur et la science, S. 129. [35]) Siehe oben S. 74.

Diese zuletzt vorgetragene Ansicht von Poincaré ist psychologisch-physiologischer Art und entspricht den Lehren der biologisch-utilitaristischen Psychologie eines Spencer. Neu ist seine Behauptung, daß der Ausfall gewisser Assoziationen bezw. gewisse Veränderungen physiologischer Art uns vielleicht einen vier- oder gar sechsdimensionalen Raum und eine entsprechende Geometrie bequemer finden lassen würden. Es wäre allerdings ein leichtes Spiel, so fügt er hinzu, die Beziehungen der Erscheinungen in einem solchen Raume in die Sprache des euklidischen Raumes zu übertragen.[36])

7. Ähnliche Betrachtungen wie über unsere Raumvorstellungen stellt Poincaré über die Zeit an, die wir hier nur kurz erwähnen. Es kann natürlich auch keine absolute Zeit geben. Wenn die Astronomen die Zeit nach der Uhr messen, so setzen sie zunächst voraus, daß quantitativ die Bewegungen der Uhr einander gleich bleiben, eine Voraussetzung, die der Wirklichkeit nicht entspricht. Es gibt also, so schließt Poincaré, auch keine absolut richtige Methode, die Zeit zu messen. Ich kann auch nicht von der einen Uhr sagen, sie gehe richtig und von der andern, sie gehe falsch, sondern nur, es sei bequemer und nützlicher, sich nach der einen Uhr zu richten.[37])

8. Was die Naturgesetze allgemein, speziell die der mathematischen Physik, angeht, so finden wir, wie schon oben bemerkt,[38]) Poincaré in Übereinstimmung mit Boutroux. Sie sind dem Geiste weder durch die Erfahrung aufgezwungen, noch auch als synthetische Wahrheiten a priori der Erfahrung auferlegt. Der freie schöpferische Einfluß unseres Geistes macht sich bei den grundlegenden Sätzen der Mechanik und Physik geltend. Wir handeln so, als ob diese ersten Prinzipien absolute Geltung beanspruchen könnten, während sich die wissenschaftliche Forschung bewußt sein muß, daß sie nur konventionelle, praktisch nützliche Sätze sind. In der Himmelsmechanik z. B. beruhen alle Gesetze auf der Voraussetzung, daß es eine gleichmäßige Bewegung gibt, die uns gestattet, die Dauer einer Bewegung mittels der gleichen, durchlaufenen Räume zu messen. Die Grundlage dieser Gesetze ist also eine Konvention, die wir aus praktischen Gründen machen, weil sie uns die Möglichkeit gibt, die Tatsachen der Himmelsmechanik in ähnlicher Weise zu erklären, wie die Tatsachen der gewöhnlichen Mechanik. An sich wäre eine verschiedene Erklärung möglich, aber unter der gegebenen Voraussetzung erscheint diese Erklärung einfacher als die andere. Es ließe sich auch eine andere Art der Mechanik konstruieren und man kann nicht sagen, daß wir durch Erfahrung oder apriorische Notwendigkeit unseres Geistes zur Auswahl dieser einen

---

[36]) La science et l'hypothèse, S. 89.
[37]) La valeur de la science, S. 44 f.
[38]) Siehe oben S. 67.

Mechanik gezwungen wären. Wir haben vielmehr die Freiheit der Wahl und wählen daher die einfachere Art der Erklärung. „Wir könnten die ganze Mechanik neu aufbauen, wenn wir allen Maßen andere Werte zuerteilten. Diese neue Mechanik würde weder mit der Erfahrung, noch mit den allgemeinen Prinzipien der Dynamik in Widerspruch sein. . . . Nur würden die Gleichungen dieser neuen Mechanik weniger einfach sein." [39]) Auch die spätere Erfahrung kann nichts an den Grundsätzen der Mechanik ändern, denn die Prinzipien, die zuerst als experimentelle Wahrheiten erscheinen, sind in Wirklichkeit Definitionen,[40]) die der freien Arbeit des Geistes entstammen. Wenn also diese Definitionen als Dekrete des Geistes oder Konventionen zu betrachten sind, nicht als Wahrheiten im alten Sinne, sondern als „unverifizierbare Prinzipien",[41]) so ist klar, daß die Erfahrung uns höchstens noch belehren könnte, daß unsere Gesetze nur annäherungsweise wahr sind; das ist aber der Wissenschaft schon längst bekannt.[42])

In seinem zweiten Werke, „La valeur de la science", drückt sich Poincaré bezüglich der Wahrheit der Prinzipien etwas zurückhaltender aus. In „La science et l'hypothèse" sagt er, daß man den Satz des Kopernikus, daß die Erde sich drehe, auch so ausdrücken könne: „Es ist bequemer vorauszusetzen, daß die Erde sich dreht, weil man damit die Gesetze der Mechanik in einer viel einfacheren Sprache ausdrückt." [43])

Und die beiden Sätze: „Die Erde dreht sich" und „Es ist bequemer vorauszusetzen, daß die Erde sich dreht", haben ein und denselben Sinn,[44]) denn die erste Behauptung ließe sich durch keine Erfahrung verifizieren. In seinem späteren Werke, „La valeur de la science",[45]) wehrt sich Poincaré gegen die falsche Deutung dieses Satzes. Das System des Kopernikus habe vor dem ptolemäischen doch den Vorzug der „Wahrheit", weil das erstere gestatte, eine Reihe von Phänomenen in Beziehung zu setzen, die in dem letzteren unabhängig von einander sind und deren Unabhängigkeit den Zufall als Erklärungsgrund voraussetzen und dadurch die Himmelsmechanik unmöglich machen würden. Die Erklärung des Kopernikus ist „wahr", aber in einem anderen Sinne als dem gewöhnlichen.[46]) — Was von den Prinzipien der Mechanik gilt, daß sie weder analytische, noch synthetische apriorische Notwendigkeiten sind, aber auch nicht von der Erfahrung unserem Geiste aufgezwungen werden, findet nach Poincaré auf die allgemeinsten physikalischen Gesetze Anwendung, z. B. auf das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Diese Gesetze sind das Resultat der freien Arbeit des

[39]) La science et l'hypothèse, S. 127. [40]) A. a. O. S. 127/128.
[41]) La science et l'hypothèse, S. 128; vgl. S. 162 f.
[42]) Ebenda. [43]) A. a. O. S. 141.
[44]) A. a. O. S. 141. [45]) A. a. O. S. 273/74.
[46]) A. a. O. S. 274.

Geistes, der unter vielen möglichen Erklärungen seiner Wahrnehmungen die einfachste wählt, diese als Konvention festhält und sie zur Regel für das menschliche Handeln macht.

Poincaré wendet, wenn man den Sinn seiner Sätze genau prüft, den Begriff der Bequemlichkeit nicht immer im selben Sinne an. Er selbst betont, daß bezüglich der grundlegenden Prinzipien oder Postulate die Geometrie und Mechanik einander nicht gleich stehen.[47]) Es könnte zwar so scheinen, da wir ja bei beiden, durch die Erfahrung zwar nicht gezwungen, aber doch geleitet, die ersten Prinzipien frei gewählt haben. Trotzdem ist ein Unterschied. Daß wir die fundamentalen Übereinkommen (Konventionen) der euklidischen Geometrie bequemer finden als andere, beruht auf Erfahrungen mit Gegenständen, mit denen die Mathematik es in der Tat nicht zu tun hat, nämlich auf mechanischen und optischen Experimenten, ferner auf der Beobachtung, daß die Teile unseres Körpers die Eigenschaften fester Körper besitzen. Mit anderen Worten, durch die Annahme der euklidischen Geometrie und des euklidischen Raumes haben wir ein bequemes Mittel, gewisse physische und physiologische Beobachtungen in Beziehung zu einander zu setzen und zu erklären. Also nicht der euklidische Raum selbst ist Gegenstand dieser Erfahrungen. In der Mechanik und Physik dagegen sind die Erfahrungen, die uns bei der Auswahl unserer Konventionen leiten, an denselben Gegenständen gemacht, auf die sich die aufgestellten Definitionen oder Konventionen beziehen. Infolgedessen ist der Zusammenhang mit der Erfahrung bei den letzten Wissenschaften enger als bei der Geometrie. Während ferner nach den oben angeführten Worten Poincarés die Wahl der euklidischen Geometrie anstatt der anderen, ebenfalls einen dreidimensionalen Raum voraussetzenden Geometrien aus Gründen logischer Bequemlichkeit erfolgt, liegt dieser praktische Nutzen bei den mechanischen und physikalischen Gesetzen stets in der bequemeren Erklärung von beobachteten Tatsachen.

10. Es könnte allerdings die Frage aufgeworfen werden, warum diese einfachere, bequemere Erklärung von den Gelehrten immer gewählt wird. Nichts hindert sie, die Tatsachen auch einmal anders zu erklären, da wir ja durch die Erfahrung nicht zu dieser bestimmten Deutung gezwungen werden. Poincaré antwortet darauf, daß die Wahl dieser möglichst einfachen Deutung sich auf eine mehr oder minder große angenommene Wahrscheinlichkeit stütze. „Haben wir z. B. das Recht," so sagt er, „das Newton'sche Gesetz auszusprechen? Zweifellos, zahlreiche Beobachtungen stimmen damit überein; aber ist dieses Gesetz nicht ein einfacher Glückszufall? Wie wollen wir überhaupt wissen, ob dieses seit Jahrhunderten richtige Gesetz im nächsten Jahre

---

[47]) La science et l'hypothèse, S. 162—166.

noch richtig sein wird? Auf diese Einwendung kann man nichts antworten als: „Das ist sehr unwahrscheinlich." [48]) Kurz, die Wissenschaft ist eine unbewußte Anwendung der allgemeinsten Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Wenn z. B. der Physiker ein experimentelles Gesetz bestimmen will, so wird er eine Reihe von Beobachtungen machen, deren jede durch einen Punkt dargestellt wird. An diesen Punkten wird er eine Kurve vorbeilegen, die sich möglichst wenig von den Punkten entfernt und andererseits eine regelmäßige Form annimmt, ohne zu starke Biegungen oder eine plötzliche Veränderung des Krümmungsradius zu zeigen. Dann stellt für den Physiker diese Kurve das Gesetz dar und er nimmt an, daß ihm die Kurve nicht nur die Werte der Funktionen anzeigt, die zwischen den beobachteten liegen, sondern sogar die beobachteten Werte genauer darstellt als die direkte Beobachtung. Diese Art der wissenschaftlichen Arbeit beruht auf der Tatsache, daß der Gelehrte sich bereits vor der Beobachtung eine Idee a priori von der Wahrscheinlichkeit eines Gesetzes gemacht hat und ferner a priori ein durch eine stetige Funktion dargestelltes Gesetz für wahrscheinlicher hält als eines, das dieser Bedingung nicht entspricht. An sich wäre eine andere Kurve oder vielmehr eine ganze Zahl von Kurven möglich; aber die Möglichkeit, daß eine kompliziertere Kurve das Gesetz ausdrückt, ist unwahrscheinlich und wäre ein außergewöhnlicher Zufall. Wahrscheinlicher ist die stetige Kurve, und nur so ist es möglich, das Gesetz aus einer geringen Zahl von Beobachtungen abzuleiten.[49])

Bei der Ableitung der Naturgesetze wird also der menschliche Geist, der in seiner Wahl frei ist und weder durch die Erfahrung von außen noch durch seine Konstruktion von innen genötigt wird, geleitet durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung, bei der man aber als Ausgangspunkt bereits eine Hypothese oder ein Übereinkommen zulassen muß, um der Rechnung einen Sinn zu geben, sodaß auf diese Weise schon eine gewisse Willkürlichkeit (als Betätigung des frei schaffenden Geistes) in die Darstellung der wissenschaftlichen Gesetze hineingetragen wird. Das Prinzip, von dem man sich dabei meistens leiten läßt, ist der Glaube an die Stetigkeit, und doch ist dieser Glaube, ohne den die Wissenschaft unmöglich sein würde, schwer zu beweisen.[50])

11. Die Stellung Poincarés zu den aus der Mathematik und Naturwissenschaft sich ergebenden Problemen ist also nicht einheitlich.[51]) Er gibt von gewissen Sätzen eine pragmatistische Deutung, insofern er die Frage nach dem Wahrheitscharakter im alten Sinne als

---

[48]) La science et l'hypothèse, S. 216.
[49]) Vgl. a. a. O. S. 235—239.
[50]) La science et l'hypothèse, S. 243.
[51]) Vgl. Study, Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume. S. 113 ff.

verfehlt ablehnt und zunächst die Eigenschaft der bequemeren Handhabung oder Einfachheit betont. Diese pragmatistische Deutung erstreckt sich in der Mathematik aber nur auf die Grundsätze der Geometrie, nicht auf die allgemeinsten Prinzipien der mathematischen Analyse. In der Physik erstreckt sich sein Pragmatismus hinwiederum auf die allgemeinsten Sätze, nicht auf die einfachsten Gesetze des Experimentierens und die Beziehungen der rohen Tatsachen (faits bruts) zu einander, die als eine Invariante bestehen bleiben.[52])

Die in gewissem Sinne willkürliche Auswahl unserer Gesetze begründet Poincaré bei der Geometrie mit der Einfachheit, d. h. in diesem Falle der größeren logischen Klarheit und Geschlossenheit des Systems und gleichzeitig mit gewissen praktischen Vorteilen, die sich aus der psychologisch-physiologischen Struktur unseres eigenen Ich ergeben. Bei der Auswahl der Konventionen in den physikalischen Wissenschaften umschreibt er die Bequemlichkeit nur als die Methode der einfachsten Erklärung von beobachteten Tatsachen. Der instrumentale Charakter der Wahrheit ist also auf ein geringes Gebiet beschränkt. In der Folge seiner Bücher macht sich bemerkbar, wie Poincaré dem Pragmatismus Grenzen setzen will, besonders gegenüber einer solch weitgehenden Anwendung seiner Resultate, wie sie von Le Roy ausging. Können wir hoffen, die Wahrheit zu erreichen? Poincare antwortet darauf: „Man kann daran zweifeln. Die Leser meines Buches „Wissenschaft und Hypothese" wissen schon, was ich davon denke. Die Wahrheit, welche wir von ferne schauen dürfen, ist nicht ganz das, was die meisten Menschen mit diesem Namen bezeichnen. Soll denn unser am meisten berechtigtes und am meisten gebieterisches Sehnen gleichzeitig auch das eitelste sein?"[53]) „Allerdings," sagt Poincaré, „sind die Rahmen, in die wir die Natur einspannen, von uns willkürlich (als die bequemsten) gewählt — er unterstreicht, daß er nur von den Grundlagen der Geometrie gesprochen habe[54]) — aber ohne diese „konventionelle Sprache" der Gesetze wäre es uns nicht möglich gewesen, die „innere Harmonie der Welt kennen zu lernen, welche die einzige, wahrhafte objektive Realität ist."[55]) Das Gesetz ist der Ausdruck dieser inneren Harmonie; die Gesetze geben uns ein Abbild der Natur, aber nicht ein rein willkürliches, sondern ein noch „ziemlich ähnliches".[56]) Die Ansicht, daß selbst die Gesetze und die wissenschaftlichen Tatsachen Schöpfungen der Wissenschaft seien, ist eine Übertreibung des Nominalismus.[57]) Den Skeptizismus

[52]) La valeur et la science, S. 247.
[53]) La valeur de la science, S. 5.
[54]) A. a. O. S. 6.
[55]) A. a. O. S. 7.
[56]) Poincaré, Dernières Pensées. Paris 1913. S. 32.
[57]) La valeur de la science, S. 9.

bis zum äußersten zu treiben ist zwar die anziehendste und bequemste Lösung, die viele annahmen, weil sie daran verzweifelten, aus dem Schiffbruch noch etwas zu retten." [58]) Die wissenschaftlichen Gesetze, so determiniert Poincaré seinen Standpunkt gegen Le Roy, sind aber keine künstlichen Schöpfungen. „Wir haben keinen Grund, sie als kontingent zu betrachten, obwohl wir nicht beweisen können, daß sie es nicht sind." [59]) Die objektive Realität, die uns die Gesetze enthüllen, existiert freilich nicht völlig unabhängig vom Geist, der sie erfaßt.[60]) Die einzige objektive Realität, nämlich die Beziehungen der Dinge, kann außerhalb eines sie erfassenden Geistes gar nicht begriffen werden, objektiv ist sie aber trotzdem, weil diese Beziehungen oder die daraus erwachsene Harmonie Gemeingut aller denkenden Wesen sind oder es werden.[61]) Es bleibt also doch am Schluß aller Erkenntnis eine objektive Realität stehen, wenn Poincaré ihr auch eine idealistische Deutung gibt. Daß die wissenschaftlichen Tatsachen nicht willkürliche Schöpfungen des Gelehrten sind, muß Poincaré gegen Le Roy betonen; es läßt sich aber nicht leugnen, daß auch die wissenschaftlichen Tatsachen die Einwirkung des Geistes erfahren haben, da ja schon die Auswahl der Tatsachen zur Beobachtung unter den Milliarden uns zur Verfügung stehenden auf eine freie Entscheidung des Gelehrten zurückgeführt werden muß.[62]) Zudem ist ja nicht die rohe Tatsache (fait brut) Gegenstand der Wissenschaft, sondern der bereits irgendwie von uns beeinflußte und zur Beobachtung vorbereitete Gegenstand. Die Vorbereitungen sind aber vielfach nichts anderes als eine bewußte Veränderung im Sinne der zu suchenden oder zu beweisenden Gesetze. Zudem geschieht das Experiment vielfach mit Instrumenten, welche die ganze Wissenschaft voraussetzen. Daher ist es ungemein schwer, die Grenze festzusetzen, wo die „wissenschaftliche Tatsache" beginnt und damit die freie Einwirkung des Geistes.[63])

Le Roy verwischt auch diese Grenze und erklärt das letzte Invariable, das bei Poincaré noch unverrückt dastand, die rohe Tatsache (fait brut), für eine Schöpfung des Geistes. Als ob nicht der sens commun bereits die Tatsachen verändere! Daher ist alles Erkennen um des Erkennens willen sinnlos. Der Wahrheitsgehalt der Wissenschaft ist gleich Null. Sie hat nur praktischen Wert als eine Regel zum Handeln.

Ehe wir jedoch zu Le Roy's Thesen, die sich eng an Poincaré anlehnen, übergehen, müssen wir die philosophische Grundlage kennen lernen, auf der Le Roy seinen Pragmatismus aufbaut, die Bergson'sche Philosophie. Die Synthese der Lehren Poincarés und Bergson's ist in Le Roy's Ansichten verwirklicht.

---

[58]) A. a. O. S. 9. [59]) La valeur de la science, S. 9. [60]) A. a. O. S. 9.
[61]) A. a. O. S. 271; vgl. S. 276. [62]) Vgl. Science et méthode, S. 1—18.
[63]) Vgl. Bulletin de la soc. fr. de phil., Mai 1901, S. 20.

II.

Eine metaphysische Begründung des Pragmatismus. (Henri Bergson.)

1. In der Philosophie Blondels wird die Frage nach dem Wert der Erkenntnis grundlegend dahin beantwortet, daß der Tat der Vorrang vor der Erkenntnis, den Denkformen aber keine apriorische Geltung zukomme. Die Kritik der Erkenntnis erwächst bei Blondel erst aus der psychologisch-metaphysischen Wertung der Willenstat. Anders ist es bei Bergson. Bergson's Werk ist ein Versuch, ähnlich dem Kant's, der Vernunfterkenntnis ihre wahre Stellung zuzuweisen bezw. ihren eigentlichen Bereich zu umschreiben. Allerdings trägt die Untersuchung bei Bergson gegenüber der Kant's mehr psychologischen als erkenntnistheoretischen Charakter. Er geht nicht von der fundamentalen Frage aus, wie überhaupt Erkenntnis möglich sei. Er will auch nicht die Metaphysik verwerfen, sondern durch seine Arbeiten eine wahre Metaphysik erst begründen, und zwar dadurch, daß er zwei gesonderte Gebiete schafft, das eine für die Wissenschaft, das andere für die Philosophie. Wissenschaft und Philosophie müssen nach ihm streng geschieden werden. Beide haben ihr besonderes Objekt, beide ein verschiedenes Organ, beide verschiedene Methoden. Die Wissenschaft ist frei von aller Metaphysik, die Philosophie dagegen ist eigentlich, wenn sie ihre Aufgabe richtig erfüllt, Metaphysik. Die Wissenschaft geht nicht auf das Wesen der Dinge selbst, sondern auf die Materie; sie hat konventionellen Charakter und dient nur dem praktischen Bedürfnisse des Menschen; die Philosophie aber hat als Objekt das innerste Wesen der Dinge selbst oder das Leben. Das Organ der Wissenschaft ist die Vernunfterkenntnis, die sich die Welt der Begriffe geschaffen hat, die Philosophie hat eine spezielle Erkenntnis durch die Intuition. So wird der Bereich der Wissenschaft eingeschränkt, die sich zu Unrecht angemaßt hat, die letzten und höchsten Probleme zu lösen.

2. Bergson ist bekanntlich Modephilosoph geworden. In Deutschland [64]) fand seine Lehre vor dem Kriege begeisterte Bewunderer. Seine Werke sind in guten Übersetzungen und in vornehmster Ausstattung bei Diederichs in Jena erschienen, eines, „Materie und Gedächtnis", mit einer Einführung von Wilh. Windelband.[65]) Von dem Pfarrer Dr. Emil Ott wurde er als „der Philosoph moderner Religion" angesprochen und gewürdigt,[66]) obwohl er selbst sich von dem Übergreifen auf das religiöse

---

[64]) Eine Darstellung seiner Doktrin gab Alb. Steenbergen, Henri Bergsons intuitive Philosophie. Jena 1909.

[65]) Jena 1909.

[66]) E. Ott, Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Leipzig und Berlin 1914. (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 480.)

Gebiet freigehalten hat. Allerdings hat man, wie wir bei Le Roy noch sehen werden, auch in Frankreich versucht, seine Thesen für das theologische Gebiet nutzbar zu machen; nach Gillouin ein aussichtsloser Versuch, es sei denn, daß es sich um eine „Immanenztheologie" handelt.[67]) Das bestätigt die schon oben ausgesprochene Ansicht von der nahen Verwandtschaft der Philosophie Bergsons mit der Blondels, die bisher wenig oder gar nicht beachtet wurde. Während Ott die Philosophie Bergsons für den Protestantismus in Anspruch nimmt, weiß man in Frankreich von einer positiven Einwirkung auf Katholiken zu berichten, die durch Bergsons Intuitionslehre den Weg zu ihrem Glauben zurückgefunden haben sollen.[68]) Auch Joel weist darauf hin, daß man in Bergsons Schule eine Wendung zur alten Liebe Frankreichs, d. h. zur katholischen Kirche verspüre.[69])

3. Die Erörterungen über Bergsons Philosophie, die in Deutschland immer größeren Umfang annahmen, änderten ihren Ton seit Ausbruch des Weltkrieges, nachdem Bergson in der Akademie der moralischen Wissenschaften eine gehässige Rede gegen Deutschland gehalten hatte, wie die Tageszeitungen berichteten.[70]) Man untersuchte Bergsons Gedanken auf ihren Ursprung und fand, daß er die Bausteine zu seinem System meistens deutschen Philosophen entlehnt habe, ohne je eine Andeutung darüber zu machen. „Wissen wir doch," so lauten die harten Worte Wilhelm Wundt's, „daß dieser Philosoph seine Gedanken, soweit sie überhaupt etwas taugen, uns Barbaren gestohlen hat, um sie dann nachträglich mit dem Flittergolde seiner Phrasen aufgeputzt als eigene Erfahrung in die Welt zu schicken." [71]) Die Quelle für die Hauptgedanken Bergsons wurde in Schopenhauer gefunden. In einer kleinen, weniger bedeutenden Schrift stellt Professor Bönke eine ganze Reihe Stellen aus Bergsons Werken solchen aus Schopenhauer gegenüber,[72]) die freilich eine auffallende Ähnlichkeit sogar im Gebrauch der Bilder zutage treten lassen und eine kraftvolle, bilderreiche Sprache wird ja beiden Philosophen nachgerühmt. Die Abhängigkeit Bergsons von Schopenhauer ist damit freilich noch nicht erwiesen, da diese Zusammenstellung einzelner Stellen zu sehr an der Oberfläche haften bleibt. Diesen Mangel sucht Baron Kay von Brockdorff [73]) auszugleichen, indem er auf das System selbst eingeht und weitgehendste

---

[67]) René Gillouin, La philosophie de M. Henri Bergson, Paris 1911, S. 88; vgl. auch Steenbergen, Henri Bergsons intuitive Philosophie. Jena 1909. S. 95.

[68]) Vgl. Hochland, 1916/17, 14. Jahrg., Januarheft S. 497.

[69]) Karl Joel, Neue Weltkultur. Leipzig 1916. S. 16.

[70]) Vgl. Deutsche Tageszeitung, 24. August 1914, Nr. 427.

[71]) Internationale Monatsschrift, 1914, Sp. 129; (zitiert bei Jacoby, Int. Monatsschr., 1916, Sp. 454 Bergson und Schopenhauer).

[72]) Prof. Dr. H. Bönke, Plagiator Bergson. Charlottenburg 1915.

[73]) Die Wahrheit über Bergson, Berlin 1916.

Verwertung Schopenhauerscher Gedanken feststellt, obwohl Bergson sich nicht herbeilasse, seine Quelle zu nennen.[74]) Die Schrift des Barons von Brockdorff ist zu dürftig, um überzeugend zu wirken. Auf solche Anschuldigungen hat Bergson schon im voraus die Antwort gegeben in seinem Vortrage auf dem Philosophenkongreß in Bologna,[75]) indem er die philosophische Intuition mit dem δαιμόνιον des Sokrates verglich,[76]) da sie den Philosophen oft in seiner Systembildung beeinflusse, ohne daß er Gründe für die Ablehnung eines Lehrsatzes etwa angeben könne. Es sei klar, so sind etwa seine Gedanken,[77]) daß jeder Philosoph in seinem Systeme eine Reihe von Lehren ausspreche, die sich längst bei andern finden, wie man z. B. alle Hauptpunkte der Philosophie Berkeleys schon bei seinen Vorgängern nachweisen könne. Trotzdem würde eine einfache Zusammenstellung dieser Elemente nur rein äußerlich das System Berkeleys ergeben. In Wirklichkeit ist in einem System jeder Satz so abhängig von allen andern und durchdrungen von einer das Ganze beherrschenden persönlichen Art, daß eine Zurückführung von einzelnen Teilen auf Lehrsätze anderer Philosophen dem Ganzen nie gerecht werden könnte. Denn das System als solches sei von dem Urheber in einer originalen Intuition erfaßt und trage daher den Stempel der Individualität des Denkers so sehr, daß ein Herausnehmen von einzelnen Teilen zum Vergleich mit anderen Lehren den Zweck verfehle. —

Daß indes Bergson in vielen Punkten mit Schopenhauer übereinstimmt, soll nicht geleugnet werden. Neben dem oben erwähnten Baron von Brockdorff hat auch Günther Jacoby in einem Artikel der Internationalen Monatsschrift[78]) die Beziehungen zwischen dem Franzosen und dem Deutschen näher beleuchtet, um gleichzeitig darzutun, daß Bergson ebenso wenig wie Schopenhauer Pragmatist sei. Die Gedankengänge, die Bergson in den Ruf eines Pragmatisten gebracht hätten, „wurzeln," so sagt Jacoby, „in seiner Lehre von der Bedeutung des Verstandes. „Verstand" gilt als Verfertiger von Werkzeugen zur Fristung und Förderung des Lebens. Er verwandelt die Erfahrungen des Menschen in eine „Dingwelt". Dabei bedient er sich des Raumes, der ihm die Mannigfaltigkeit des Wirklichen durch eine überall teilbare Gleichförmigkeit ersetzt. In demselben Sinne und zu demselben Zwecke verräumlicht er die Zeit . . ." [79]) Trotz der pragmatistischen Ausführungen sei Bergson so wenig wie Schopenhauer Pragmatist, da er die

---

[74]) A. a. O. S. 7 u. besonders S. 27 f.
[75]) L'intuition philosophique. Veröffentl. in Revue de métaph. et de mor., 1911, 19. Jahrg., S. 809—827.
[76]) A. a. O. S. 811.
[77]) A. a. O. S. 811 ff.
[78]) Januar 1916. Bergson und Schopenhauer.
[79]) H. Jacoby, a. a. O. S. 459/60.

Werkzeugbedeutung des Verstandes wie Schopenhauer auf den gesunden Menschenverstand und die Fachwissenschaften beschränke, sie von der Philosophie aber grundsätzlich ausschließe, sodaß für Bergson wie für Schopenhauer die Philosophie erst dort beginne, wo der Pragmatismus aufhöre.[80])

Die grundlegende Frage ist hier übergangen, nämlich die nach dem Wahrheitscharakter der wissenschaftlich gewonnenen Sätze, es müßte denn eine neue Art von doppelter Wahrheit geben, eine für die Wissenschaft, die andere für die Philosophie; oder der Wahrheitsbegriff wird für die Wissenschaft überhaupt abgelehnt, und das ist eben Pragmatismus, wenn auch ein gemäßigter und erst aus den Hauptsätzen folgender. Diese grundsätzliche Trennung von gewöhnlicher und philosophischer Wahrheit ist aber nicht durchzuführen, zumal da auch nach Bergson die Philosophie die Tätigkeit des Verstandes und die von ihm geschaffenen Wissenschaften nicht entbehren kann.[81]) Denselben Einwand wie Jacoby macht übrigens auch Windelband in seiner Einführung zu Bergsons „Materie und Gedächtnis",[82]) indem er sagt, daß Bergson „die Gesamtheit des auf die Erfahrung bezogenen Bewußtseins aus den Bedürfnissen des Handelns" zu erklären sucht, um darüber hinaus zu einer wahren Metaphysik vorzudringen. Aber dieser Versuch Bergsons mit den von ihm angewandten Mitteln ist zunächst nicht als gelungen zu bezeichnen, und andererseits ist der aus Bergsons Lehre über den Intellekt zu folgernde Wahrheitsbegriff durchaus pragmatistisch, da er die Werkzeugbedeutung aller unserer Begriffe betont. Der instrumentale Charakter der Wahrheit ist das bezeichnende Merkmal des Pragmatismus, und wenn es außerdem noch eine höhere Wahrheit geben soll, so haben wir es mit einem partiellen Pragmatismus zu tun, aber immerhin mit Pragmatismus.[83])

4. Das System Bergsons habe Goethe, so sagt Günther Jacoby,[84]) in einem Gespräche mit Eckermann über seine Bemühungen um die

---

[80]) A. a. O. Sp. 460.

[81]) Vgl. Bergson, Evolution créatrice, S. 259; ferner Revue de métaph. et de mor., 1903, S. 4.

[82]) S. XI.

[83]) Albert Farges will Bergson gegen den Vorwurf des Pragmatismus verteidigen, weil er niemals den Nutzen oder den Erfolg als Kriterium der Wahrheit anführe. Zudem suche ja Bergson die Wahrheit dort, wo jeder Nutzen aufhöre. Farges selbst sieht ein, daß dieser Beweis nicht genügt und hofft, daß Bergson selbst bald eine klare Antwort auf all diese Fragen geben und sich offen von den Pragmatisten lossagen werde. Alb. Farges, La philosophie de M. Bergson, Paris 1912, S. 433—435. Auch Marcel Hébert will Blondel und Bergson nicht zu den Pragmatisten zählen. Marc. Hébert, Le pragmatisme. Paris 1909.

[84]) Günther Jacoby i. d. Int. Monatsschrift, Jan. 1916, Sp. 478. — S. 86 bis 89.

Naturwissenschaft [85]) mit folgenden Worten vorweggenommen: „Der Verstand reicht zu ihr (zur Natur) nicht hinauf, der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze." Vernunft nimmt Goethe, beeinflußt von dem Sprachgebrauch der Romantik im Sinne von Gefühl. Daß man aus Goethe, „diesem größten und billigsten Blumenladen",[86]) auch für die Bergson'sche Philosophie noch ein Sträußchen holen werde, ist nicht zu verwundern, da sich alle Parteien aus ihm versorgt haben. Aber das Wort Goethes bringt die dualistische Tendenz, welche Bergsons Philosophie durchzieht, auf eine kurze Formel, man muß nur für Vernunft (Gefühl) Intuition einsetzen. Dem Gegensatz zwischen Intellekt und Intuition entspricht der des Starren und des Werdenden; dem Intellekt ist der Raum zugeordnet, der Intuition die Zeit bezw. die wahre Dauer. Das ist erkenntnistheoretisch gesehen. Vom metaphysischen Standpunkt aus heißt dieser fundamentale Gegensatz Geist und Materie, bezw. als Urphänomen gefaßt, Schöpfung und Vernichtung.

Bergsons Lehre ist ein scharfer Antiintellektualismus, der allerdings bezweckt, dem Intellekt seinen eigentlichen Bereich sicher zu stellen. Auch Bergson hält es für einen Fehler, den Intellekt zu gebrauchen, ohne vorher kritisch seine Befähigung zur Erkenntnis geprüft zu haben. Kant hatte in der Kritik der reinen Vernunft drei Möglichkeiten für das Verhältnis der Dinge zum Verstande gelten lassen. Entweder der Verstand richtet sich nach den Dingen, oder die Dinge nach dem Verstande, oder es gibt eine prästabilierte Harmonie zwischen beiden. Nach Bergson leidet Kants Ansicht vom Verstande und seinen Funktionen daran, daß bei ihm der Intellekt „gebadet ist in einer Atmosphäre von Räumlichkeit, welcher er ebenso untrennbar verbunden ist, wie der lebendige Körper der Luft, die er atmet".[87]) Kant schwebte als Ideal der Wissenschaft die Mathematik vor, und da er nur an mathematisches Erkennen denkt, das mit Raumvorstellungen untrennbar verbunden ist, entgeht ihm die vierte Möglichkeit, das erkenntnistheoretische Problem zu lösen. Diese besteht zunächst darin, „den Intellekt als eine, wesent-

---

[85]) Vom 13. 2. 1829. Ausgabe v. Ludw. Geiger. Leipzig, Max Hesse's Verlag. S. 252.

[86]) Joel, Der freie Wille. München 1908. S. 466.

[87]) Bergson, L'évolution créatrice, S. 223.

lich der toten Materie zugewandte Sonderfunktion des Geistes anzusehen; sie besteht ferner in der Behauptung, daß . . . Intellekt und Materie sich einander mehr und mehr angepaßt haben, um endlich bei einer gemeinsamen Form Halt zu machen".[88]) Intellekt und Materie stimmen deshalb so gut zueinander, weil sie desselben Ursprungs sind. „Die Umkehrung einer und derselben Bewegung ist es, die gleichzeitig die Intellektualität des Geistes wie die Materialität der Dinge erschafft." [89]) Die Intelligenz hat sich in langer Entwicklung sozusagen nach der Materie geformt. Bergson stützt diese These durch eine eingehende Darlegung der phylogenetischen Entwicklung des Verstandes. Das Gesamtleben zeigt in seiner Entwicklung auseinandergehende Richtungen, deren erste zur relativen Starrheit der Pflanze führt, während das Reich der Tiere wiederum zwei Reihen aufweist, von denen die eine in den Insekten, die andere in den Menschen kulminiert. Die letzteren beiden Reihen zeigen die Ausbildung eines ganz verschiedenen Erkenntnisvermögens, des Instinktes bei den Tieren, des Intellektes bei den Menschen.

Intelligenz wird man nach Bergson überall dort finden, wo die Fähigkeit besteht, Werkzeuge zu verfertigen. Intelligenz ist vorhanden, wo es Folgerung (inférence) gibt. „Folgerung aber, die im Umbiegen der vergangenen Erfahrung in Richtung der gegenwärtigen besteht, ist bereits ein Beginn von Erfindung. Und die Erfindung wird vollständig, sobald sie sich in einem gefertigten Werkzeug verkörpert. Hierauf als auf ihr Ideal zielt alle Intelligenz der Tiere. . . . Was den menschlichen Intellekt betrifft, so ist nicht genügend beachtet worden, daß erstens die mechanische Erfindung sein Grundvorgehen gewesen ist, daß heute noch unser soziales Leben den Schwerpunkt auf die Verfertigung und Ausnützung künstlicher Werkzeuge legt, und daß endlich die Erfindungen, die die Wahrzeichen am Wege des Fortschrittes sind, diesem Weg auch die Richtung vorgezeichnet haben." [90]) Das Werkzeug bestimmt so sehr das Wesen des menschlichen Intellekts, daß es nicht heißen müßte homo sapiens, sondern homo faber.[91]) Kurz: „Der Intellekt ist ein Vermögen, künstliche Gegenstände, insbesondere Werkzeug herstellende Werkzeuge zu verfertigen und diese Anfertigung ins Unendliche zu vermannigfaltigen." [92]) Dagegen ist der Instinkt die Fortsetzung oder Vollendung der organschaffenden Energie selbst und also „das Vermögen der Anwendung, ja des Aufbaues organischer Werkzeuge".[93]) Der Verstand dagegen hat es mit anorganischen Werkzeugen zu tun. Er ist eine praktische Fähigkeit und zielt zunächst

---

88) A. a. O. S. 224 f. 89) A. a. O. S. 225.
90) L'évolution créatrice, S. 150. 91) A. a. O. S. 151.
92) A. a. O. S. 151. 93) A. a. O. S. 152.

auf die Herstellung von Werkzeugen, die dem Menschen zum Leben und Handeln notwendig sind. Daher hat er es mit der leblosen Materie zu tun; ja auch das Organische wird er bei seiner Tätigkeit wie tote Gegenstände behandeln. Und auch bei der toten Materie trifft er noch eine Auswahl, da ihm zur Herstellung von Werkzeugen naturgemäß das Feste (le solide) allein nützlich sein kann. Daher ist es klar, daß alles, was weniger fest, sich der Einwirkung des Verstandes entzieht, zumal das Lebende, soweit es Leben und dadurch der Gegensatz zur Materie ist.[94]) Für unsere Wahrnehmung ist die Materie ausgedehnt und unstetig. Für unser Handeln ist es von Wichtigkeit, jeden Gegenstand als beliebig zerlegbar anzusehen und andererseits den realen Gegenstand oder die Bestandteile, in die wir ihn aufgelöst haben, als definitive Einheiten zu behandeln. Während ferner die Objekte unzweifelhaft bewegte Körper sind, kümmert uns nur, wohin der Körper geht und wo er sich in jedem Augenblick seiner Bewegung befindet. Mit andern Worten: die Bewegung selbst wird vernachlässigt, dagegen richtet sich die ganze Aufmerksamkeit auf die einzelnen Lagen des Bewegten, in denen es gestattet ist, von der Bewegung abzusehen und den Gegenstand als unbewegt zu nehmen. Das Unbewegte ist der eigentliche Gegenstand des Verstandes, und selbst wenn er sich die Bewegung vorstellen will, setzt er sie aus einzelnen Unbewegtheiten zusammen. Er geht eben nicht auf das Sein der Dinge selbst, sondern schafft sich nur ein praktisches Äquivalent und nur die Philosophen irren, welche die Methode des Verstandes als eigentliche Denkmethode in den Bereich der Spekulation verpflanzen wollen. Der Verstand geht also in erster Linie auf das Starre, Diskontinuierliche und Unbewegte.[95]) Für die Verfertigung von Werkzeugen ist es besonders wichtig, jedem Stoff eine Form geben zu können oder jede Form als nicht notwendig und den Stoff als gleichgültig gegen seine Form anzusehen. Deshalb hält der Intellekt die gesamte Materie für beliebig zerschneidbar und wieder zusammensetzbar. Und um sich diese Möglichkeit, den Stoff beliebig zu zerlegen und wieder zusammenzusetzen, vorstellen zu können, benutzt er als Medium die Vorstellung eines homogenen, leeren, unendlichen und unendlich teilbaren Raumes, der nichts anderes ist als das Schema unserer Einwirkungen auf die Dinge. „Er ist eine Vorstellung, die die technische Tendenz des menschlichen Geistes symbolisiert.“ [96]) Der homogene Raum hat keine Wirklichkeit, er ist nur ein Schema oder ein Symbol. Er ist wichtig (als praktisches Mittel) für ein Wesen, das auf die Materie einwirken will, nicht für einen Geist, der über das Wesen der Materie nachdenkt.[97])

---

[94]) L'évolution créatrice, S. 166.

[95]) A. a. O. S. 167, 168 u. 169.

[96]) L'évolution créatrice, S. 170.

[97]) Matière et mémoire, S. 246.

Die Sprache des Menschen deutet ebenfalls auf diese Wesenseigenschaften des Verstandes hin. Während für eine Insektengesellschaft, in der die Arbeitsteilung eine natürliche ist, da jedes Individuum durch seine Struktur für eine bestimmte Arbeitsleistung vorgesehen und jede Arbeitsleistung eng an die Formen der Organe gebunden ist, eine Sprache notwendig ist, in der jedes Zeichen bestimmt und unwandelbar mit einem bestimmten Gegenstand verbunden ist, bedarf die mensch liche Gesellschaft, in der das Individuum nicht für eine bestimmte Rolle von Natur vorherbestimmt ist, einer beweglichen Sprache, deren Zeichen — die doch nicht unendlich viele sein können — auf eine Unendlichkeit von Dingen übertragbar sind. Das erste Objekt der Sprache sind die Dinge, aber die Beweglichkeit der Worte als Zeichen hat dem Intellekt gestattet, Worte von den Dingen auf Ideen zu übertragen, eine Möglichkeit, die zur Befreiung des Intellektes selbst beigetragen hat, der sonst an die Dinge gebunden gewesen wäre. Das Wort aber konnte nicht nur von Wahrgenommenem auf Wahrgenommenes übertragen werden, sondern auch auf die Erinnerung des wahrgenommenen Dinges und endlich vom flüchtigeren, aber immer noch vorgestellten Bild auf die Vorstellung des Aktes, durch den man es sich vorstellt, d. h. auf den Begriff. Das Wort ermöglichte ihm so, einzudringen in seine eigene innere Welt und in seine eigene Arbeit. Dadurch erfaßte sich der Intellekt selbst als Begriffsschöpfer, als Vorstellungsvermögen, und es gibt nichts mehr, dessen Begriff er sich nicht aneignen könnte, selbst ohne das Ziel des praktischen Handelns. Aber die Methoden, die der Intellekt anwendet, wenn er sich die Dinge durch Begriffe aneignen will — und er möchte nicht nur die anorganische Materie, sondern auch das Leben und das Denken umfassen — sind dieselben, die er bei seinen Einwirkungen auf die tote Materie anwandte. Deutlichkeit und Klarheit sind das Ziel, das er erstrebt, und um sich selbst und seine Begriffe deutlich und klar denken zu können, stellt er die Begriffe wie Dinge im Raum nebeneinander. Die Begriffe bekommen dieselbe Starrheit, wie die Dinge, da der Intellekt sie auch als Dinge behandelt. In ihrer Gesamtheit bilden sie eine „intelligible Welt", die der Welt der Dinge gegenübersteht, aber nicht als ihr Abbild, sondern noch leichter und handlicher für den Intellekt. Die Begriffe sind nicht Bilder der Dinge, denn sie sind nur die Vorstellungen des Aktes, durch den der Intellekt sich auf die Dinge richtet; sie sind nur Symbole, und die Regeln zur Handhabung dieser Symbole machen in ihrer Gesamtheit die Logik aus.[98]) Da aber diese Symbole in der Betrachtung der festen Körper und ihrer allgemeinsten Beziehungen ihren Ursprung haben, „so triumphiert unsere Logik in jener Wissenschaft, die die innerlich unbe-

---

[98]) L'évolution créatrice, S. 174.

wegten Körper zum Gegenstand hat, d. h. in der Geometrie. Logik und Geometrie erzeugen sich gegenseitig".[99])

Die natürliche Logik ist nur eine Erweiterung einer uns durch die allgemeinen Eigenschaften der Körper beigebrachten Geometrie; aus der natürlichen Logik ist andererseits die wissenschaftliche Geometrie entsprungen, „in der sich die Erkenntnis der äußern Eigenschaften der festen Körper ins Grenzenlose erweitert".[100]) Logik und Geometrie haben ihr natürliches Gebiet in der Materie, auf die sie ohne Einschränkung anwendbar sind. Der Intellekt ist wie fasziniert von der Materie, die er ganz in ein Werkzeug seines Handelns umwandeln möchte, also sozusagen in ein Organ.[101]) Aber auch das Leben behandelt er genau wie das Leblose und, sobald er sich mit Organischem befaßt, löst er es in Anorganisches auf. Er müßte seine natürliche Richtung, seine Grundkräfte aufgeben, wenn er die wahre Kontinuität, die wirkliche Bewegtheit und wechselseitige Durchdringung, mit einem Worte, das Leben, denken wollte. Er verfährt dem Leben gegenüber nach derselben Methode, die er auf die Materie anwendet. Um den Organismus genau studieren zu können, zerlegte ihn der Verstand in Zellen — und vom Standpunkte der positiven Wissenschaft war das ein gewaltiger Fortschritt —, aber dem Leben selbst kommt der Verstand dadurch nicht näher, daß er das Lebendige wie Lebloses in gleichartige kleine Teile zerlegt. Ebenso wie er im Raume scheidet und zerlegt, verwandelt er auch die Zeit und die Entwicklung nach Analogie der Räumlichkeit in eine Reihe von einzelnen Zuständen, die er sich als unveränderlich und gleichartig vorstellt. Bemerkt er bei irgend einem dieser Elemente wieder eine Veränderung, so zerlegt er seinen Gegenstand in eine neue Reihe von unveränderlich und starr gedachten Einzelheiten. Deshalb muß dem Intellekt entgehen, was jeder Augenblick einer Entwicklung Neues bringt. Das wirkliche Neue und das radikale Werden ist dem Verstande etwas Unfaßbares. Kausalität, d. h. die beobachtete und berechenbare Konsequenz bestimmter Vorderglieder sucht und findet der Intellekt überall infolge seiner auf das Handwerkliche gerichteten Grundtendenz, die immer dasselbe Ganze aus denselben Bestandteilen zusammensetzt, ebenso Finalität als Zweckmäßigkeit, die nach einem aus bekannten Teilen zusammengesetzten Musterbilde arbeitet. Aber alles, was unvorhersehbar, was neu, was Erfindung, Werden und Leben ist, kann er nicht denken. Kurz, „der Intellekt charakterisiert sich durch seine natürliche Verständnislosigkeit für das Leben".[102])

5. Das zeigt sich besonders, wenn es sich um das Leben der Seele handelt. Wenn der Verstand Bewußtseinszustände beobachten oder

---

[99]) A. a. O. S. 174. [100]) L'évolution créatrice, S. 175.

[101]) A. a. O. S. 175.

[102]) L'évolution créatrice, S. 174.

vergleichen will, betrachtet er sie als meßbare, unveränderliche, einander gleichartige Größen, d. h. er spannt sie in dieselben Raum- und Quantitätsschemata ein, nach denen er die Materie zu erfassen gewohnt ist. Die psychischen Zustände, die dem Verstand in ihrem Qualitätsunterschiede nicht faßbar wären, formt er für sich nach Analogie der äußeren organischen Zustände, die mit gewissen räumlichen Bewegungen verbunden und so der Meßbarkeit und der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sind. In Wirklichkeit gibt es aber keinen Berührungspunkt zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität. „Eines läßt sich zwar durch das andere auslegen, eines zum Äquivalent des andern machen; doch früher oder später, zu Anfang oder am Ende, wird man anerkennen müssen, daß diese Gleichsetzung rein konventionellen Charakters ist.“ [103]) Der Intellekt handelt also aus praktischen Gründen, wenn er quantitative Formen auf das Leben des Geistes überträgt; die an sich falsche Übertragung ist begründet in einem psychisch-physiologischen Nutzen.

Ähnlich ist es mit der Annahme einer gleichmäßigen psychologischen Zeit,[104]) die voraussetzt, daß unsere Bewußtseinszustände wie die Teile eines geometrischen Raumes nebeneinander existieren, während in Wirklichkeit unser inneres Leben eine qualitative Vielheit von Zuständen zeigt, die sich gegenseitig durchdringen und im Gegensatz zum Materiellen, das ein Auseinander in Teilen darstellt, ein unlösbares Ineinander bilden. Man kann eigentlich nicht mal von Zuständen sprechen, sondern nur von einem Werden und einer ständigen Entwicklung, in der es unmöglich ist, homogene Teile zu unterscheiden. Diese homogene Zeit, die wir auf unser Inneres anwenden, ist in Wirklichkeit nur eine Anwendung unseres Raumbegriffes, auf den ja unser Intellekt eingestellt ist, auf psychologische Tatsachen, die an sich nicht in diesen Rahmen eingespannt werden können. Aber die Verräumlichung des Seelenlebens, die ein Zerlegen des Bewußtseinstromes, ein Zerteilen in Einzelatome und Verdinglichen und dann einen erneuten Aufbau nach unsern Zwecken gestattet, geschieht aus rein praktischen Gründen. Für das menschliche Gemeinschaftsleben bedürfen wir der Sprache, und die Sprache zerlegt das, was sie betrachten will, in einzelne Termini. Auf das Seelenleben angewandt, trägt die Sprache in das ursprünglich einheitliche Werden die ihr anhaftende Diskontinuität herein. Da sie ferner zur Mitteilung an gleichartige Wesen bestimmt ist, müssen die Worte feststehende Dinge bezeichnen unter Vernachlässigung der stets wechselnden Qualität. Das Wort, auf Bewußtseinszustände übertragen, modelt sie gemäß seiner Natur in homogene Teile. Dazu kommt, daß Leben und Erkennen auf das Handeln gerichtet sind, das sich abspielt

---

[103]) Zeit und Freiheit (L'essai sur les données immédiates etc.) S. 55.
[104]) Zeit und Freiheit (L'éssai sur les données immédiates) 2. Kapitel.

als Bewegung in dem Rahmen eines gleichmäßigen Raumes. Diese materielle Raumvorstellung wird durch die Gewohnheit allmählich der Rahmen unseres ganzen Lebens einschließlich der Erkenntnis. Der Intellekt behält seine Gewohnheit, alles in geometrisch geordnetem Auseinander zu denken, bei, auch wenn er sich der Betrachtung seines eigenen Lebens widmet. Diese biologisch erklärbare Gewohnheit zusammen mit dem praktischen, sozialen Nutzen der Sprache erklärt also hier das Schaffen eines homogenen Rahmens für unsere Bewußtseinszustände, der psychologischen Zeit und die Konstruktion eines künstlichen Ich und einfacher psychischer Zustände, „die zusammentreten und auseinandergehen wie die Buchstaben des Alphabetes bei der Bildung von Worten".[105]) In gleicher Weise ist die Anwendung des Determinismus, der nur Sinn hat, wo es die Wissenschaft mit räumlichen Beziehungen zwischen gleichartigen, quantitativ bestimmten Termini zu tun hat, auf das Seelenleben nur ein praktischer Notbehelf. Unser Inneres zeigt dagegen Zustände, die sich nicht adäquat in Worte kleiden lassen, die sich nicht zusammensetzen lassen aus einfachen Zuständen, die nicht quantitativ durch einen andern vorhergehenden determiniert werden können, da diese Zustände einzig in ihrer Art und nicht wiederholbar sind wie physikalische Experimente.

Wenn wir also unsere Begriffe betrachten, die unser Intellekt aus praktischer Notwendigkeit gebildet hat, so existiert ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Geistesleben und der Materie, ein Gegensatz, der durch die drei Begriffspaare ausgedrückt wird: Qualität und Quantität, Unausgedehntheit und Ausdehnung, Freiheit und Notwendigkeit. Um auf die Dinge einwirken und sie praktisch verwerten zu können, stellen wir sie uns vor als untereinander geschieden und getrennt von unserm eigenen Körper. Dadurch werden wir veranlaßt, uns den Begriff einer reinen Quantität, eines gleichmäßigen Raumes und, in bezug auf die Beziehungen der Dinge untereinander, einer absoluten Notwendigkeit anzueignen. Anzunehmen nun, daß diesen Begriffen, die wir auf unser Seelenleben nicht anwenden können, ohne es zu verfälschen, in der Wirklichkeit etwas entspräche, wäre verfehlt. Zur Bildung dieser Begriffe werden wir vielmehr veranlaßt durch die Notwendigkeit und Gewohnheit des Handelns. Wir sind in erster Linie da, um zu handeln. Unser Körper ist ein Tätigkeitszentrum.[106]) Ebenso sind Wahrnehmung und Erinnerung bestimmt durch ihre notwendige Beziehung zum Handeln und zur Betätigung. Es ist ein Irrtum des Idealismus, diesen elementaren Geistesvorgängen spekulative Bedeutung zuzusprechen. Was die Wahrnehmung angeht, „so setzt die wachsende Zusammengesetztheit des Nervensystems die empfangene Er-

---

[105]) Zeit und Freiheit (L'essai) S. 186.
[106]) Matière et mémoire, S. 149.

schütterung mit einer immer bedeutender werdenden Mannigfaltigkeit motorischer Apparate in Verbindung und läßt dadurch eine immer größere Zahl möglicher Handlungen entwerfen. Und was das Gedächtnis betrifft, so ist dessen erste Funktion, uns durch alle vergangenen Wahrnehmungen, welche einer gegenwärtigen Wahrnehmung ähnlich sind, an das Vorhergehende und Nachfolgende zu erinnern und uns damit die nützlichste Entscheidung einzugeben".[107]) Außerdem erlaubt uns das Gedächtnis, in einer einzigen Anschauung vielfache Augenblicke der Zeitdauer zu erfassen und uns so von der Ablaufsbewegung der Dinge, d. h. vom Rythmus der Notwendigkeit zu befreien und, je mehr Augenblicke das Gedächtnis in einer einzigen Anschauung zusammenzuziehen vermag, desto größer ist die Macht über die Materie, sodaß das Gedächtnis eines Lebewesens ein Maßstab für die Macht seiner Wirksamkeit auf die Dinge ist.[108]) Aus dem praktischen Interesse des Handelns erklärt sich daher, „warum das Gedächtnis unter ähnlichen und angrenzenden Erinnerungen gewisse Bilder andern bei der Auswahl vorzieht, und endlich, wie sich durch die gemeinsame Arbeit von Körper und Geist die ersten allgemeinen Begriffe bilden. Das Interesse eines lebenden Wesens verlangt, daß es in einer gegenwärtigen Lage das erfaßt, was einer früheren ähnlich ist, alsdann das Vorhergehende und besonders das, was nachfolgt, derselben annähert, um damit aus seiner vergangenen Erfahrung Nutzen zu ziehen. Von allen vorstellbaren Assoziationen sind also die der Ähnlichkeit und der räumlichen und zeitlichen Nachbarschaft zunächst die einzigen, die eine vitale Nützlichkeit[109]) haben".[110]) Auf derselben, durch unsere Organisation gegebenen Nützlichkeit beruht das Entstehen der Allgemeinvorstellung. Sowohl der Nominalismus, wie der Konzeptualismus sind nach Bergson im Unrecht. Die Nominalisten sehen die begriffliche Einheit nur in der Einheit des Symboles, mit dem wir eine unbegrenzte Reihe von individuellen Gegenständen bezeichnen. Sie sehen also nur auf den Umfang der Allgemeinvorstellung. Aber da sie das Wort als Symbol doch nur für Gegenstände gebrauchen, die für uns Ähnlichkeiten aufweisen und sich dadurch von andern Gegenständen unterscheiden, werden sie dazu gedrängt, auch den Inhalt zu berücksichtigen und sich dem Konzeptualismus zu nähern. Dieser will nur vom Inhalt ausgehen, indem er „die oberflächliche Einheit des Individuums in verschiedene Eigenschaften auflöst, deren jede abgelöst vom Individuum, das sie einschränkte, eben dadurch zum Repräsentanten einer Art wird".[111]) Die Frage ist nur, ob nicht individuelle Eigenschaften individuell bleiben, es sei denn, daß man durch ein neues Ver-

---

107) A. a. O. S. 254. 108) A. a. O. S. 254/55.
109) Von mir unterstrichen. 110) Matière et mémoire, S. 271.
111) A. a. O. S. 171.

fahren des Geistes jede Eigenschaft mit einem Namen belegt und diesen Namen auf eine Vielheit von individuellen Gegenständen ausdehnt, d. h. indem man in Rücksicht auf die Ähnlichkeit der Dinge einer Eigenschaft die Allgemeinheit zuerkennt, die das Wort sich in seiner Anwendung auf die Dinge erworben hat. Mit andern Worten: der Konzeptualismus kommt wieder auf den Nominalismus zurück. Beide gehen von der falschen Annahme aus, daß wir individuelle Dinge wahrnehmen. Aber „die Individualität der Dinge entgeht uns allemal, wenn es uns nicht materiell nützlich[112]) ist, sie wahrzunehmen".[113]) Ja wir sehen nicht einmal die Dinge selbst, sondern „wir beschränken uns meistens darauf, die ihnen aufgeklebten Etiketten zu lesen. Diese Tendenz, die dem Bedürfnis (des Handelns) entsprungen ist, verschärft sich noch unter dem Einfluß der Sprache".[114])

Um unsere Allgemeinbegriffe zu erklären, muß man auf den ganz utilitären Ursprung unserer Wahrnehmung der Dinge zurückgehen. Sie erfaßt in einer bestimmten Lage zunächst das, was einem praktischen Bedürfnis entgegenkommt. Das Bedürfnis aber befaßt sich nicht mit den individuellen Unterschieden, sondern zunächst nur mit der Ähnlichkeit oder Eigenschaft selbst. Das wird im allgemeinen beim Tier genügen. Beim Menschen sind die verschiedenen Wahrnehmungsapparate durch Vermittlung der Nervenzentren mit denselben motorischen Apparaten verbunden, die, einmal in ihrem Mechanismus ausgebildet, immer in derselben Art funktionieren. Wenn sich nun die an sich verschiedenen Wahrnehmungen durch dieselben motorischen Reaktionen fortsetzen und der Organismus ihnen immer dieselben nützlichen Wirkungen entnimmt, so wird das Gefühl von etwas Gemeinsamem und Allgemeinem schon erlebt sein, ehe sich eine Allgemeinvorstellung gebildet hat. So ist die Ähnlichkeit zunächst eine gefühlsmäßig erlebte, oder wenn man will, „eine automatisch gespielte"; aus der gewohnheitsgemäß erlebten Ähnlichkeit löst dann der Verstand die klare Allgemeinvorstellung heraus. „Dieser Allgemeinheitsbegriff war ursprünglich nichts weiter als unser Bewußtsein von der Identität der Haltung in einer Vielheit von Zuständen; es war die Gewohnheit selbst, die sich aus der Sphäre der Bewegungen zur Sphäre des Gedanken erhob." [115]) Über diese erste mechanisch gebildete Allgemeinvorstellung gelangte der Verstand durch eigene Arbeit zur allgemeinen Artvorstellung, und nachdem diese ausgebildet war, folgte eine unbeschränkte Anzahl allgemeiner Begriffe. Der Verstand hat dann die Arbeit der Natur nachgeahmt in der Konstruktion einer Art motorischer Apparate, die, selbst in der Zahl beschränkt, auf eine unbeschränkte Anzahl

[112]) Von mir unterstrichen. [113]) Le Rire, II. Aufl., 1913, S. 156.
[114]) A. a. O. ebenda.
[115]) Matière et mémoire, S. 175.

individueller Gegenstände anwendbar sein soll, nämlich die artikulierte Sprache.

Die Funktion der Allgemeinvorstellung besteht nach Bergson darin, daß sie sich unaufhörlich zwischen der Sphäre der Tätigkeit und der des reinen Gedächtnisses hin und herbewegt, d. h. die Allgemeinvorstellung neigt immer dazu, entweder die Form einer bestimmten körperlichen Haltung oder eines gesprochenen Wortes anzunehmen oder in einer Anzahl individueller Bilder zu zerfließen. Sie ist „immer bereit, sich in gesprochene Worte zu kristallisieren oder in Erinnerungen zu verdunsten".[116]) Normalerweise gibt das Ich „seinen Vorstellungen gerade genug von dem Bilde und gerade genug von dem Begriff, damit sie in nutzbringender Weise zur gegenwärtigen Tätigkeit beitragen können".[117])

6. Bergsons erkenntnistheoretischer Standpunkt grenzt also das Feld des Intellektes in ganz bestimmter Weise ab. Der Intellekt ist zunächst ganz ungeeignet, a) die Bewegung zu erkennen. Sein Objekt ist nur das Unbewegliche. Wenn er Bewegung an sich erkennen will, zerlegt er sie in unbewegte Teile, um daraus wiederum durch Addition die Bewegung zu erhalten. Der Verstand, weil auf Handeln gerichtete praktische Fähigkeit, braucht feste, unbewegliche Stützpunkte, die er sich schafft. Ebenso wenig kann der Intellekt b) das Leben erfassen. Wenn es ihm schon versagt ist, die einfache Bewegung der Körper zu begreifen, dann kann er ganz gewiß nicht die eigentliche Bewegung, das Leben, vorstellen. Auf diesen Punkt kommt Bergson, besonders in der „Schöpferischen Entwicklung", immer wieder zurück. „Geschaffen durch das Leben," sagt er vom Denken,[118]) „unter bestimmten Verhältnissen, und um auf bestimmte Dinge zu wirken — wie sollte er das Leben selbst zu umspannen vermögen, von dem er nur eine Ausstrahlung oder ein Aspekt ist? Am Weg abgelagert von der Entwicklungsbewegung — wie sollte er sich mit dem Ganzen dieser Entwicklungsbewegung decken? Ebenso gut ließe sich behaupten, daß der Teil dem Ganzen gleichkomme, daß die Wirkung ihre Ursache in sich sauge, oder daß der Kiesel am Strande die Form der Welle nachzeichne, die ihn herantrug." Dagegen ist die Materie das wahre Objekt des Intellektes, genauer gesagt: das geometrisch Starre und Feste, und unsere Logik ist nur eine Logik der festen Körper. Das Denken geht immer more geometrico vor sich. c) Damit hängt zusammen, daß dem Verstand die Qualität entgeht, da sein Objekt homogene Quantität ist. d) Endlich erfaßt das Denken nur das Diskontinuierliche, weil die wirklich herrschende Kontinuität atomisiert werden muß, um gedacht werden zu können.

---

[116]) A. a. O. S. 177. [117]) A. a. O. S. 177/78.
[118]) Evolution créatrice, S. II.

Was insbesondere die Begriffe, die Instrumente des Denkens angeht, so stellt Bergson der Tätigkeit des Abstrahierens und Verallgemeinerns, aus der in der aristotelischen Philosophie die Begriffe erwachsen, die der Zerstückelung, des Atomisierens (morcelage) der Wirklichkeit und des Kristallisierens (solidification) der an sich fließenden, wechselnden Qualität entgegen. Gegeben ist dem Menschen eine bewegliche Kontinuität. „Jede Einteilung der Materie in unabhängige Körper mit absolut bestimmten Umrissen ist eine künstliche Einteilung." [119]) Wir zerstückeln aber die ursprüngliche und wirkliche Einheit aus praktischen und sprachlichen Gründen. Die so geschaffenen Symbole aber kristallisieren wir, indem wir, der Natur und der dem Verstande eigentümlichen Zweckbestimmung folgend, feste Instrumente schaffen wollen, die freilich der ewig fließenden Wirklichkeit nicht gerecht werden können.

7. Die Bergson'sche Philosophie zeigt uns also einen menschlichen Intellekt, der aus den Lebensbedürfnissen heraus erzeugt ist und nicht Erkenntniszwecken dient, sondern dem praktischen Handeln, dagegen unfähig ist, dem Wirklichen, dem wahren Seienden nahe zu kommen. Denn die Wirklichkeit ist ewiges Werden, ein Kontinuum stets wechselnder Qualitätsänderungen, sie ist wachsende und drängende Seinsfülle. Dieses wahre Werden und Leben aber ist eigentlicher Gegenstand der Philosophie. Wir haben es bisher nur mit dem Intellekt zu tun gehabt. Die Sphäre des Verstandes ist die Wissenschaft, (science bedeutet im Französischen zunächst Mathematik und exakte Wissenschaft) und in der Wissenschaft leistet er nützliche Arbeit. Die Philosophie dagegen ist ein von der Wissenschaft durchaus getrenntes Gebiet, sie ist das am wenigsten Nützliche auf der Welt und von praktischen Interessen durchaus frei. Sie hat darum auch ihr eigenes Organ. Um deshalb den oben dargelegten Gedankengang Bergsons ganz zu verstehen, ist es nötig, der Kritik des Intellektes die Bergson'sche Grundlegung einer wirklichen Philosophie und Metaphysik gegenüber zu stellen und wenigstens ganz kurz zu skizzieren. Der Fehler der meisten philosophischen Systeme liegt nach Bergson darin, daß sie alle eine Einheit der Natur behaupteten, diese Einheit unter abstrakten und geometrischen Formen vorstellten und dem Intellekt gleiche Werte wie der Wirklichkeit zuerkannten, da ja dem Intellekt alles Geometrische an den Dingen restlos zugänglich ist.[120]) Dem Intellekt wurde die Aufgabe zuerkannt, die Natur in ihrer Ganzheit zu erfassen, und so ist es erklärlich, wenn die Philosophen ein übertriebenes Vertrauen in die Kraft des menschlichen Intellektes setzten. Die Bergson'sche Philosophie will bescheidener sein, gleichzeitig aber die Möglichkeit der Ver-

[119]) Matière et mémoire, S. 218.
[120]) Evolution créatrice, S. 208.

vollkommnung und Ergänzung in sich bergen.[121]) Während wir immerfort durch den Intellekt uns in Kontakt mit den Dingen wissen, die Realität gleichsam handelnd leben, fühlen wir uns andererseits eingebettet in den Strom des Lebens, aus dem wir selbst entstanden sind, aus dem sich der Intellekt nur durch eine Art „örtlicher Erstarrung" gebildet hat. Dieses große Ganze, dieser Ozean des Lebens ist das Objekt der Philosophie und diesem gilt es nahe zu kommen. „Und der in sein Prinzip aufgelöste Intellekt wird zum Entgelt sein eigenes Entstehen erleben. Nicht aber auf einen Wurf wird sich ein solches Unternehmen vollenden können. Mit Notwendigkeit wird es kollektiv und progressiv, wird zu einem Austausch von Eindrücken, die sich so lange berichtigen und überbauen, bis endlich in uns die Menschheit sich weitet, bis erreicht wird, daß sie sich selbst überwächst." [122]) Aber können wir dieser Wirklichkeit nahe kommen ohne den Intellekt, der doch seiner ganzen innern Konstruktion und seinen eingewurzelten Gewohnheiten entsprechend unfähig scheint, diese neue Aufgabe zu lösen? „Das Wesen des Intellektes ist es, uns in den Kreis des Gegebenen einzusperren." [123]) Wie werden wir aus diesem Kreis herauskommen? Nur die Tat kann ihn durchbrechen. Wie ein Mensch, der nie einen schwimmen sah, auf Grund seiner Gewohnheit des Gehens nie zum Schwimmen kommen wird, wenn er sich nicht aller Gewohnheit zum Trotz ins Wasser begibt und durch die Tat die Lösung der Frage erbringt. Es wäre freilich absurd, ohne Intellekt denken zu wollen, aber andererseits ist das Wagnis, mit den alten Gewohnheiten zu brechen, nicht so ungeheuerlich, weil der Intellekt nur eine Abspaltung einer umfassenderen Realität, nämlich der lebendigen Wirklichkeit ist, sich aber nicht ganz von ihr getrennt hat, sondern wie ein fester Kern von dem ihn umgebenden Fluidum nicht durchaus unterschieden ist. Aber von den eigentlich intellektuellen Formen und Gewohnheiten, wie sie nur in der Wissenschaft zum Ziele führen, müssen wir uns frei machen, während der Intellekt auf die Materie abgestimmt ist, bei der anorganischen Materie sich am wohlsten fühlt und um so bessere Resultate zeitigt, je mechanistischer er die Materie denkt, soll dagegen die Philosophie das wirkliche Leben und das ohne jeden Hintergedanken praktischen Nutzens betrachten. Deshalb muß die Wissenschaft mit einer Erkenntnis anderer Art, einer metaphysischen Erkenntnis überbaut werden, durch die wir, losgelöst von allem Äußeren und am wenigsten durchtränkt von der Intellektualität, bis zu den Tiefen des Lebens selbst vordringen. Haben wir aber auch ein Mittel, dieses Leben in seinem innersten Werden selbst zu erfassen?

---

[121]) A. a. O. S. 208 f.

[122]) A. a. O. S. 209.

[123]) Evolution créatrice, S. 210.

Bergson macht zunächst aufmerksam auf die Art, wie wir unseres eigenen Ichs inne werden; dieses Erfassen wird freilich, sobald unser Intellekt sich des Inhalts dieser Kenntnis bemächtigt, sofort in seinem Grundcharakter geändert und verfälscht. Es fragt sich nur, ob diese Art der Erkenntnis, die Intuition, sich der Wirklichkeit in ihrem realen Kern nähern kann. Hätten wir von der Natur keine andere als die intellektuelle Erkenntnis, so könnten wir freilich mit Recht daran zweifeln. Aber wir haben in der Natur ein Modell einer direkt auf die Dinge selbst zielenden Kenntnis, nämlich den Instinkt, der nach den Dingen, dem Leben selbst geformt ist. Könnte diese mehr gelebte Kenntnis der Dinge zum Bewußtsein erwachen beim Menschen, so würden wir die Wesensschau, die Intuition haben. Sie muß eine Kenntnis der Dinge von innen sein, nicht eine Erkenntnis von Beziehungen, die der Intellekt gibt. Eine solche Kenntnis der Dinge gibt den Tieren der Instinkt, und vom Menschen gilt, daß er insoweit der Intuition fähig ist, als er, obwohl gleichzeitig zur Intelligenz erwacht, Instinkt bewahrt hat. Daß auch Instinkt eine Erkenntnis ist, zeigen die absolut zielsicheren Handlungen der Tiere, besonders gewisser Insekten, die sich nur erklären lassen aus der innern angeborenen Kenntnis der Dinge selbst.[124]) Daß auch der menschliche Geist eine ähnliche Fähigkeit zur Erfassung der Dinge hat, zeigt die banale Tatsache der sich in der Beziehung von Mensch zu Mensch geltend machenden Sympathie und Antipathie, die weder auf der Erfahrung noch auf dem Nachdenken beruhen. Würde der Instinkt, anstatt seine Tendenz auf die Dinge selbst zu richten, sich nach innen kehren und zum bewußten Instinkt werden, und könnten wir ihn befragen, so würde er uns Aufschluß geben über die Geheimnisse des Lebens selbst. Aber der Instinkt fragt nicht nach den Problemen, während der Intellekt die Fragen stellt, sie aber nicht beantworten kann. Eine Lösung wäre also zu erwarten, wenn Intelligenz und Instinkt zusammenarbeiten könnten. Daß eine solche Erkenntnisart möglich ist, zeigt der ästhetische Sinn im Gegensatz zu unserer gewöhnlichen Wahrnehmung.[125]) Das Auge sieht die Züge eines Lebewesens nebeneinander, ohne ihre organische Einheit zu erkennen, die dem lebendigen Ganzen einen Sinn verleiht. Der Künstler aber versetzt sich durch eine Art Sympathie in das Innere des geschauten Objektes und erlebt die dem Auge verborgene sinnvolle Einheit. Diese künstlerische Intuition geht allerdings nur auf das Individuelle. Aber in ähnlicher Weise muß die philosophische Intuition auf das Leben selbst gehen. Wenn auch die Intuition, die beim Menschen nahezu ganz der Intelligenz zum Opfer ge-

---

[124]) Vgl. die von Bergson angeführten Beispiele in Evolution créatrice, S. 179 ff.

[125]) La perception du changement, S. 9.

fallen ist, nie eine solch genaue und vollständige Kenntnis von ihrem Objekt geben kann, wie sie die exakte Wissenschaft in dem ihr eigenen Gebiet herausgearbeitet hat, so kann uns doch die Intuition die Unzulänglichkeit der intellektuellen Rahmen zeigen und uns einen Weg, die Ergebnisse der Arbeiten unseres Denkens zu vervollständigen, wenigstens ahnen lassen. So wird sie sich einerseits des intellektuellen Mechanismus bedienen, um sein Versagen bei der wirklichen Realität des Lebens klarzulegen, und andererseits versuchen, sich von den eingewurzelten Gewohnheiten des Denkens frei zu machen, um uns in das Innere des Lebensstromes selbst hineindringen zu lassen und eine lebendige Verbindung zwischen uns und den übrigen Lebewesen herzustellen. Diese Intuition wird noch unvollständig und unvollkommen sein, aber sie vermeidet dafür die Relativität aller intellektuellen Erkenntnis und läßt uns zur wirklichen Realität, ja zum Absoluten selbst vordringen.

8. Das Denken bleibt im Relativismus stecken, da es in seinen starren Formen das ganze Sein begreifen will. Indessen erreicht auch das Denken — in seiner ihm eigenen Domäne — die Wirklichkeit in etwa, insofern es, der Materialität der Dinge konform, uns doch einen Teil der Wesenheit der Dinge wenigstens enthüllt, wenn man von den Einzelresultaten der Wissenschaft absieht. Nur so kann es der Philosophie möglich sein, die Wissenschaft der Materie mit einer Metaphysik der Materie zu überwölben. Auf das Leben können die Formen des Denkens nur noch im Sinne der Wissenschaft rechtmäßig angewandt werden, ihre Erkenntnisse nehmen aber immer mehr symbolischen Charakter an, je näher sie den Tiefen des Lebens zu kommen sucht. Aber die Darstellung durch ein Symbol setzt doch schon ein gewisses Erfassen des Dinges voraus. Dieses Erfassen erfährt freilich durch die Intelligenz eine Umdeutung, aber sie ist doch schon etwas, was die Kräfte des Intellektes übersteigt. Die intellektuelle Anschauung Schellings findet hier ihren Ersatz in einer über-intellektuellen, jedenfalls außer-intellektuellen Anschauung. Diese Anschauung ermöglicht es der Philosophie, die wissenschaftlichen Resultate auf dem Gebiete des Lebens einer metaphysischen Kenntnis unterzuordnen. So wird also die Intelligenz, unterstützt von der Intuition, eine Erkenntnis des Lebens hervorbringen, die allein den Namen Philosophie verdient. Diese so fest gegründete Philosophie wird zwar ihre Himmelsstürmerei von ehemals aufgeben; sie wird sich bescheiden und sich an das Gegebene halten. Aber dafür entbehrt sie des hypothetischen Charakters der alten wissenschaftlichen Philosophie und führt durch ihre Methode zum Absoluten selbst. Ja sie wird sozusagen zu einer experimentellen Methode, sie wird in das Laboratorium hinabsteigen, da sie nicht mehr das Werk eines einzelnen Genies bleiben kann, sondern das gemeinsame

Werk von beobachtenden Denkern, die ihre Erfahrungen erweitern, sich mitteilen, sich gegenseitig verbessern und so zu einem Fortschritt und Aufstieg der Menschheit beitragen. Freilich wird die Zahl der eigentlichen Philosophen gering bleiben, da es zur Anwendung der wahren Methode einer heroischen Anstrengung, einer außerordentlichen, sozusagen gegen die Natur gerichteten Willenstat bedarf. Der Wille ist das ausschlaggebende Moment, die Intuition ist sehend gewordener Wille.

9. Bergson hat selbst die Hauptprinzipien seiner Philosophie kurz zusammengefaßt in einem Artikel der Revue de métaphysique et de morale,[126]) der als „Einführung in die Metaphysik" in deutscher Übersetzung erschienen ist.[127]) Da er in diesem Aufsatze die Zentralgedanken seines Systems „in so präzisen Ausdrücken wie irgend möglich" [128]) zu formulieren sucht, so mögen die wichtigsten Punkte hier mit Bergsons eigenen Worten angeführt werden.[129])

a. „Es gibt eine äußere und dennoch unserm Geiste unmittelbar gegebene Realität."

b. „Diese Realität ist . . . Beweglichkeit" (mouvement). „Alle Realität ist . . . Strebung, wenn man dahin übereinkommt, mit Strebung eine immer von neuem — wie etwa in einer Kurve — einsetzende Richtungsänderung zu bezeichnen."

c. „Unser Geist, der feste Stützpunkte sucht, hat im gewöhnlichen Laufe des Lebens zur hauptsächlichen Funktion, sich Zustände und Dinge vorzustellen . . . Er geht vom Unbeweglichen aus und begreift die Bewegung nur als Funktion der Unbeweglichkeit und nur in dieser drückt er sie aus. Er setzt sich in den fertigen Begriffen fest und bemüht sich, darin wie in einem Netz etwas von der vorübergehenden Realität zu fangen. Zweifellos geschieht dies nicht, um eine innere und metaphysische Erkenntnis des Wirklichen zu erlangen." Jeder Begriff ist nur eine „praktische Frage".

d. Alle Schwierigkeiten in der Metaphysik rühren daher, daß man mit diesen zu praktischen Zwecken erfundenen Schemata glaubt der Wirklichkeit nahe zu kommen. „Mit andern Worten: Man begreift, daß durch unser Denken feste Begriffe aus der beweglichen Realität gezogen werden können, aber es ist durchaus unmöglich, mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Wirklichen zu rekonstruieren." [130])

e. Der Dogmatismus hat das freilich immer wieder, wenn auch vergeblich, versucht. Trotzdem ist es falsch zu behaupten, daß wir die Wirklichkeit überhaupt nicht erreichen können.

---

126) Intruduction à la métaphysique. Januar 1903.
127) Jena 1909.
128) In der deutschen Übersetzung S. 40.
129) Vgl. S. 40 ff. 130) A. a. O. S. 42.

f. Der Intellekt kann sie erfassen. „Er kann sich in der beweglichen Wirklichkeit niederlassen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz, sie vermittels jenes intellektuellen Mitlebens ergreifen, welches man Intuition nennt. Dies ist von äußerster Schwierigkeit. Der Geist muß sich vergewaltigen, die Richtung seines gewöhnlichen Denkverfahrens umkehren, alle seine Kategorien unaufhörlich umdrehen oder vielmehr umschaffen. Aber er wird so zu flüssigen Begriffen gelangen, welche fähig sind, der Wirklichkeit in all ihren Windungen zu folgen und die Bewegung des inneren Lebens der Dinge anzunehmen . . ." [131])

g. Diese fruchtbarste aller Forschungsmethoden ist eigentlich nie methodisch angewandt. Aber eine genauere Erforschung des menschlichen Denkens würde zeigen, daß ihr doch alles Lebensfähige in der Metaphysik verdankt wird. „Die mächtigste der Forschungsmethoden, über die der menschliche Geist verfügt, die Infinitesimalanalyse, ist aus eben dieser Umkehrung entstanden." Die moderne Mathematik strebt also dem Ideal zu. Sie muß freilich wieder zu festen Symbolen greifen, um sich verständlich zu machen. Das hat die Metaphysik nicht nötig, da sie auf praktische Anwendung verzichtet. „Von der Verpflichtung befreit, zu praktisch verwertbaren Resultaten zu gelangen, wird sie ihr Forschungsgebiet unabsehlich erweitern." [132])

h. Daß man die wichtige Stellung der Intuition immer wieder vergessen hat, kommt daher, daß man die gewonnene Intuition alsbald wieder in starre Begriffe gebannt hat. Und nur diese Begriffe sind relativ, „die Intuition erreicht das Absolute". [133])

i. „Die moderne Wissenschaft datiert von dem Tage, wo die Beweglichkeit als selbständige Realität aufgestellt wurde. Sie datiert von dem Tage, wo Galilei, indem er eine Kugel über eine abwärtsgehende Ebene rollen ließ, den festen Entschluß faßte, diese Bewegung von oben nach unten für sich selbst, und in sich selbst zu studieren, anstatt ihr Prinzip in den Begriffen des Oben und Unten zu suchen, in zwei Unbeweglichkeiten, durch welche Aristoteles ihre Beweglichkeit hinreichend zu erklären glaubte." [134])

10. Das sind die Hauptpunkte des Systems, das nach James die herrlichste Doktrin seit Platens Zeiten darstellt. Es ist in mancher Beziehung nicht leicht, mit dieser neuen Lehre zu diskutieren, da Bergson in wichtigen Punkten vermeidet, seine Bildersprache zu ver-

---

131) A. a. O. S. 43.
132) A. a. O. S. 44.
133) A. a. O. S. 46.
134) A. a. O. S. 47.

lassen.[135]) Was aber die Beziehungen Bergsons zum Pragmatismus angeht, so sind zwei Punkte besonders hervorzuheben. Zunächst will Bergson nicht auf Wahrheit überhaupt verzichten, sondern im Gegenteil einen Weg zur Erfassung des Absoluten zeigen. Das denkende Erkennen lehnt er allerdings für dieses letzte Wahrheitssuchen ab. Der intellektuellen Erkenntnis kann Bergson den Wahrheitscharakter nicht zuerkennen. Da der Zweck der Erkenntnis wesentlich durch biologische Nützlichkeit bestimmt ist, da ferner das Objekt des Denkens durch seine Eigenart beschränkt ist, so kann von Wahrheit im Sinne der älteren Philosophie nicht mehr die Rede sein. Zumal die Wissenschaft, die es nicht mit dem eigentlichen Wesen der Dinge zu tun hat, ermöglicht nur unser Handeln und erweitert den Bereich des Handelns. Bezieht sich aber das denkende Erkennen auf die eigentliche Wirklichkeit, das Leben, so wird die erzielte Wahrheit ganz und gar abhängig von unserm handelnden Vermögen; die so gewonnene Wahrheit ist nicht mehr als nur symbolische Wahrheit." [136]) Für die Wissenschaft steht also bei Bergson fest, daß ihre Sätze keinen erkenntnismäßigen Charakter haben, da sie aus der biologischen Notwendigkeit erwachsen, praktische Instrumente für das Handeln zu schaffen. Bergson sagt zwar nicht, die wissenschaftlichen Begriffe und Sätze seien insofern wahr, als sie sich praktisch bewährten, wie die amerikanischen und englischen Pragmatisten es tun. Aber der Begriff Wahrheit ist ja bei James und Schiller nur eine Umschreibung für die praktische Brauchbarkeit. Nun ist bei Bergson die ganze Wissenschaft durch biologische Nützlichkeit bestimmt. Die Frage nach der Wahrheit ihrer Sätze ist ganz überflüssig, da die wahre Wirklichkeit gar nicht Objekt des Denkens ist. Ja, das Denken hat überhaupt keinen spekulativen Zweck; es bereitet nur unser Handeln vor und ermöglicht uns, auf die Materie einzuwirken. Deshalb haben alle erkenntnismäßig gefundenen Sätze nur den Wert von Instrumenten praktischen Handelns. Und das nennen wir eben Pragmatismus. Bergson gibt für seinen Standpunkt freilich eine andere Begründung als James und seine Schule, indem er von der Natur des menschlichen Intellektes ausgeht und folgerichtig, da er ihm das wahre Erkennen überhaupt abspricht und seine Struktur aus der der Materialität parallel laufenden Entwicklung begreift, den rein instrumentalen Charakter der Wissenschaft betont. Der Mensch ist zunächst ein tätiges Wesen und schafft Begriffe, wie er materielle Instrumente formt, ohne

---

[135]) cf. Gaston Rageot in einem Aufsatze über die Evolution créatrice, Revue philos., 32. Jahrg., 64. Bd., 1907, S. 85. Rageot sagt auch von der Bergsonschen Philosophie, daß sie kein System, sondern nur eine Methode sei: „Elle (la philosophie de Bergson) n'est à aucun degré ni en aucune manière un système. Elle serait plutôt une méthode dans le sens littéraire et concret, une voie ouverte, un point de vue sur l'horizon." S. 84.

[136]) Evolution créatrice, S. 214.

daß diese Begriffe der unendlich mannigfaltigen Wirklichkeit gerecht würden. Wurzelt doch die Allgemeinheit der Begriffe nur in dem vom Verstande geschaffenen Mechanismus der artikulierten Sprache. Begriff und Wort gehören also aufs engste zusammen. Bergson ist in diesem Punkte ohne Vorbehalt Nominalist.

Das Objekt der Wissenschaft ist nicht die wahre Wirklichkeit. Wenn nun das denkende Erkennen die wahre Wirklichkeit zu begreifen sucht, so preßt es das ihm völlig inadäquate Objekt in seine festen starren Rahmen hinein, sodaß eine zwar für die Zwecke des Denkens, d. h. des menschlichen Handelns nützliche Erkenntnis gewonnen wird, die aber keinen Anspruch auf Wahrheit machen kann. Konventionelle, praktisch verwendbare Sätze sind das Ergebnis, die die Wahrheit in gewissem Sinne wenigstens symbolisieren. Die eigentliche Wahrheit wird nach Bergson durch die Intuition erreicht. Nach allem, was Bergson über die Intuition sagt, hieße es natürlich die wahre Erkenntnis der Dinge in der Wurzel verfälschen, wenn man sie in das helle Licht des Erkennens setzen wollte. So würde das erreicht, was vermieden werden soll: die intuitiven Erkenntnisse würden wieder in die Denkrahmen hineingeraten und denselben Charakter des Starren und Festen annehmen, wie die wissenschaftlichen Begriffe und damit den Charakter des Unwahren. Wir übergehen die Frage, ob überhaupt eine solche intuitive Erkenntnis, wie Bergson sie will, möglich ist, und ob nicht die von ihm beschriebene Intuition ein vages Gefühl und das ungeeignetste Instrument zur Erfassung der Wirklichkeit ist, da sie viel relativer ist als alle Erkenntnis.[137]) Außerdem ist ja diese Erkenntnisweise nicht etwas absolut Neues in der Philosophie Bergsons. Gerade in diesem Punkte ist Bergson sehr abhängig von romantischen Einflüssen, die ihm über seinen Lehrer Ravaisson von Schelling zugeflossen sind. Den genauen Nachweis findet man in dem schon mehrfach zitierten Werk von Berthelot. Für uns genügt, festgestellt zu haben, daß Bergson Pragmatist ist, aber trotzdem nicht auf Wahrheit überhaupt verzichtet. Zwar ist sein romantischer Mystizismus der Kernpunkt seines Systems, aber man kann deshalb doch die andere Seite seiner Lehre nicht übersehen. Wenn Bergson in La perception du changement S. 5 sagt: „Il n'y a d'ailleurs pas un métaphysicien, pas un théologien, qui ne soit prêt à affirmer qu'un être parfait est celui qui connaît toutes choses intuitivement, sans avoir à passer par l'intermédiaire du raisonnement, de l'abstraction ni de la généralisation", so kann man ihm darin recht geben. Es handelt sich ja auch nicht um ein denkbares Ideal der Er-

---

[137]) Vgl. Clodius Piat, Insuffisance des philosophies de l'Intuition, Paris 1908, besonders auch: Fouillée, La pensées et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, Paris 1911, S. 333—399.

kenntnis, sondern um die reale Möglichkeit beim Menschen, so wie er jetzt ist.

Wenn man den Pragmatismus Bergsons mit dem Poincarés vergleicht, so sieht man, daß sie in Bezug auf die Raumanschauung einander nahe stehen. Beiden ist der geometrische dreidimensionale Raum nicht das ursprünglich Gegebene; gegeben ist zunächst nur eine qualitative Heterogenität. Der Übergang zum quantitativen homogenen Raum beruht darauf, daß unser Körper und unsere Instrumente, mit denen wir auf die Natur wirken, denselben Charakter des Festen und Starren haben. Bergson denkt dabei an das Einwirken auf die Natur im allgemeinen, Poincaré speziell an die physikalischen Instrumente und ihre Handhabung. Die euklidische Geometrie ist die Grundlage der Bewegungsgesetze der festen Körper. Auf diese Bewegungsgesetze gestützt, erkennen wir der zunächst rein qualitativen und unbestimmten Ausdehnung gewisse Eigenschaften zu, die auf den fundamentalen Axiomen der Geometrie beruhen. Daß wir die Bewegungsgesetze der festen Körper zur Grundlage unserer Raumanschauung machen, beruht nach Poincaré auf der größeren Bequemlichkeit, die diese Anschauung dem wissenschaftlichen wie dem gewöhnlichen Denken gewährt. Die praktische Bequemlichkeit läßt uns unter den möglichen Erklärungen der uns gegebenen qualitativen unbestimmten Ausdehnung die euklidische Raumgeometrie wählen. In ähnlicher Weise ist die Genesis der Raumanschauung bei Bergson erklärt. Poincaré mißt unsern Tast- und Muskelempfindungen eine besondere Bedeutung in der Entstehung unserer Raumanschauungen zu. Die Bewegung unserer Augen und unserer Glieder soll nach ihm unsere Wahl unter den möglichen Raumtypen beeinflussen. Auch bei Bergson haben wir eine ähnliche Auffassung von der Mitwirkung unserer physischen Organisation bei der Bildung der Idee vom dreidimensionalen, gleichmäßigen Raum. Andererseits bestehen auch Unterschiede zwischen Poincarés und Bergsons Anschauungen über diesen Punkt. Während Poincaré speziell das eine Problem des geometrischen Raumes im Auge hat, will Bergson allgemein den Begriff der homogenen Quantität erklären. Poincaré setzt bei seinen Arbeiten die allgemeinsten Axiome der mathematischen Analyse voraus, die nach ihm durchaus keinen pragmatistischen Charakter haben. Sein Pragmatismus ist also auf ein weit engeres Gebiet beschränkt als der Bergsons.

Poincarés philosophische Anschauungen über die Mathematik haben eine idealistische und rationalistische Philosophie zur Grundlage, wie auch seine Gedanken über die letzten Fragen nach der Erkennbarkeit des Wirklichen idealistisch lauten. In diesem Punkte trennt ihn also ein Abgrund von Bergson.

§ 4.

Der Pragmatismus Le Roy's.[1])

I.

Die Wissenschaft.

1. Die Darstellung der Lehre Le Roy's kann in kurzen Zügen gegeben werden, da Le Roy sich aufs engste an Bergson anschließt, während er in der philosophischen Grundlegung der Mathematik die Ergebnisse Poincarés weiter ausbauen will und zwar auf Grund des Bergsonschen Systems. Er sagt selbst, daß Bergson den Anstoß zu seiner Philosophie gab,[2]) und daß er ihm in seiner Studie Schritt für Schritt folge.[3]) Seine eigentliche Aufgabe sieht er in einer konsequenten Anwendung der Methode Bergsons, so daß von eigentlich Neuem bei ihm nicht die Rede sein kann. Diese folgerichtige Durchführung der Gedanken Bergsons bringt ihn aber dem reinen Pragmatismus noch näher, als sein Meister ihm stand. Seine Begeisterung für Bergson ist übrigens so groß, daß Couturat sie als naiv verspottet.[4]) Die Ansichten Le Roy's sind meist in Zeitschriften niedergelegt. Nach seinen eigenen Worten gibt der Aufsatz: Science et philosophie in der Revue de métaphysique et de morale am einfachsten seine philosophischen Ideen wieder.[5]) Von Haus aus ist Le Roy Mathematiker. Die philosophische Begründung der Mathematik auf der einen Seite, dazu aber andererseits die Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Behandlung der religiösen Wahrheiten, haben ihn zu der „neuen Philosophie" geführt. Die Doktrin Bergsons wird von ihm immer als die eigentlich „neue Philosophie" gekennzeichnet im Gegensatz zu jeder rationalistisch begründeten Philosophie. Nach Le Roy ist die neue Philosophie eine Reaktion gegen den Intellektualismus, wie auch gegen den alten Positivismus, der allzu einfältig und zu sehr mit Prinzipien a priori überladen war."[6]) Die neue Kritik (der Erkenntnis) will einen neuen Positivismus schaffen, der realistischer ist und auch mehr auf die Fähig-

---

[1]) Den gleichen Anschauungen wie Le Roy huldigt Wilbois, auf den gelegentlich hingewiesen wird.

[2]) Science et philosophie in Revue de métaphys. et de morale, Bd. 7, 1899, S. 378.

[3]) A. a. O. S. 384.

[4]) Revue de métaphys. et de mor., 1900, Bd. 8, S. 92.

[5]) E. Le Roy, Science et philosophie, Revue de métaphys. et de mor., 1899, Bd. 7, I., S. 375—425; II., S. 505—562; III., S. 706—731; VI., 1900, Bd. 8, S. 37—72. Siehe Bd. 7 S. 375. Im folgenden einfach als Science et phil. zitiert.

[6]) Un positivisme nouveau in Revue de métaphys. et de mor., 1901, S. 140.

keiten des Geistes vertraut als der alte.[7]) Diese neue Denkrichtung hat ihren Ursprung in der Wissenschaft selbst; sie ist unter dem Druck der Tatsachen und Theorien entstanden und von Praktikern der Wissenschaft erarbeitet, die nicht gewillt waren, die geringste Tatsache irgend einem Prinzip zu opfern.[8]) Den Intellektualismus hält sie freilich nicht für genügend zur wahren Erkenntnis. Der Rationalismus ist nach ihr die Verneinung des Geistes; [9]) sie will zwar die intellektuelle Erkenntnis nicht verwerfen, sondern darüber hinausführen.[10])

2. Nach Le Roy kann unser geistiges Leben sich in zwei Richtungen betätigen.[11]) Einerseits kann es sich der Wirklichkeit durch eine fortschreitende Intuition bemächtigen. Andererseits wird es durch das Bedürfnis des Menschen zum Handeln angetrieben, die Wirklichkeit in Begriffe und Formeln zu fassen. Die erste Art, die Realität zu erfassen, nennt Le Roy (nach Bergson) Philosophie, die zweite Wissenschaft. In der Wissenschaft sucht das Denken Begriffe und Schemata auszuarbeiten für das praktische Handeln und das soziale Leben. Zunächst ist daher ihre Arbeit nur eine Fortsetzung des von dem naiven Denken (dem sens commun) begonnenen Werkes, das dem Menschen notwendig ist, um sich beim Handeln zurechtzufinden. Die Wissenschaft — Le Roy gibt ihr in diesem Falle den Namen der „positiven Wissenschaft" — erweitert den Bereich des sens commun, indem sie die Tatsachen ordnet und zu erklären sucht. Diese Tatsachen des sens commun nennt Le Roy faits bruts. Die gewöhnlichste und erste Erklärung, die das Erkennen von den Tatsachen gibt, ist die Analogieerklärung, die Auffallendes und Unbekanntes auf Gewöhnliches und Bekanntes zurückführt. Der sens commun stellt also die erste Stufe der Erkenntnis dar; er schafft schon Begriffe, die nach den Bedürfnissen des praktischen Lebens gemodelt sind, ohne uns Aufklärung über das Wesen der Dinge oder den eigentlichen Charakter des Denkens zu geben,[12]) Das gewöhnliche Denken glaubt an die Identität der Tatsachen mit der Wirklichkeit, stellt sich die Tatsache vor wie ein von der Natur losgelöstes Stück, das man wie einen seltenen Stein findet und betrachten kann.[13]) So werden schon künstliche Scheidungen, Ausschnitte aus der Natur vom naiven Denken geschaffen und zwar aus Nützlichkeitsrücksichten. Für unser Tastgefühl besteht eine Trennung zwischen den festen Körpern, für unsern Gesichtssinn nicht. Daß wir die uns durch das Tastgefühl gegebene Diskontinuität der Kontinuität vorziehen, ist begründet in der größeren Bequemlichkeit und Nützlichkeit für unsere Wirkungsweise.[14])

---

[7]) Ebenda. [8]) A. a. O. S. 139.
[9]) A. a. O. S. 300. [10]) A. a. O. S. 298.
[11]) Science et philos., 1899, Bd. 7, S. 503.
[12]) Science et phil., 1899, S. 378.
[13]) A. a. O. S. 515.
[14]) Science et phil., 1899, S. 382.

Die Begrenzung eines Körpers ist nichts anderes als die Grenze unseres Handelns, und da wir vorzüglich durch unmittelbare Berührung auf die Körperwelt wirken, so geben die Tast- und Muskelempfindungen meistens diese Grenze an.[15] Der Körper ist nur ein Zentrum, in dem die Linien unserer Tätigkeit zusammenlaufen.[16]

3. Das nicht wissenschaftlich geschulte Denken schafft also bereits Konventionen, um handeln zu können. Auf der Arbeit des sens commun baut die positive Wissenschaft auf, die nur die erste Ordnung in das naive Erkennen hineinbringt und nützliche Einteilungen schafft nach Art und Gattung, ohne indes mehr Aufschluß über die Wirklichkeit geben zu können. An diese schließt sich die experimentelle Wissenschaft an, „die den Mechanismus darstellt, durch den der Geist in den Dingen eine wissenschaftliche Wahrheit schafft, die den Ausgangspunkt für deduktive Reihen abgeben kann." [17]

Die experimentelle Wissenschaft benutzt zwar die gewöhnlichen Tatsachen (faits bruts). Aber „wissenschaftliche Tatsache" wird das ursprünglich Gegebene erst durch die positive Mitarbeit und Einwirkung der Wissenschaft auf die Tatsache. Jede Tatsache ist das Resultat einer Zusammenarbeit der Natur und des Gelehrten; sie ist ein Symbol für den bestimmten Gesichtspunkt, unter dem die Wissenschaft das Wirkliche betrachten will.[18] Ihr Wert beruht gerade in dem, was sie mehr hat als die gewöhnliche Tatsache, nämlich in der Bedeutung, die sie für ein bestimmtes Problem hat.[19] Mit andern Worten, nicht was eine Tatsache an Objektivem birgt, interessiert die Wissenschaft, sondern was sie an Künstlichem hat.[20] Nehmen wir z. B. den Satz, daß Phosphor bei 44 Grad schmilzt.[21] Wollte der Gelehrte sich an die Daten des sens commun halten, so käme er nicht zu solcher Bestimmtheit und klaren Definition, die er unbedingt nötig hat. Deshalb bestimmt er den Phosphor durch eine möglichst geringe Zahl von Eigentümlichkeiten, die er für wesentlich erklärt. Aber die gegebene Definition enthält bereits eine ganze Anzahl von Elementen, die auf einer Reihe von wissenschaftlichen Begriffen beruhen, sodaß der eine Satz die ganze Wissenschaft bereits voraussetzt und wenigstens die Relativität, die anerkanntermaßen einzelnen Teilen der Wissenschaft zukommt, teilt.[22]

---

[15]) A. a. O. S. 384. [16]) A. a. O. S. 387.

[17]) A. a. O. 1899 S. 514. [18]) A. a. O. S. 518.

[19]) Le Roy, Sur la notion de vérité. in Correspondance de l'Union pour la vérité, Nr. 1, 1906, S. 18. — Der Unterschied von fait brut und fait scientifique auch schon bei Blondel, L'action, S. 63 u. S. 63. Anm. 1. Vgl. S. 82.

[20]) Science et phil., S. 518.

[21]) Bulletin de Soc. franç. de phil., 1. Jahrg., Nr. 1, S. 17. — Vgl. Poincaré, La valeur de la science, S. 235 ff., wo dasselbe Beispiel gebraucht wird.

[22]) Le Roy, La science positive et les philosophies de la liberté. Bibliothèque du Congrès international de phil. T. I. Paris 1900. S. 323 f.

Dazu kommt, daß die Art der Temperaturbestimmung rein willkürlich ist. Es wird vorausgesetzt, daß die Temperatur durch die Ausdehnung eines Körpers gemessen werden soll, daß dieser Körper eine Quecksilbersäule in einer verschlossenen Glasröhre sei, und endlich, daß gleiche Temperaturveränderungen dem gleichmäßigen Steigen und Fallen der Quecksilbersäule entsprechen.[23]) Die Definition, die auf einer solchen Maßbestimmung beruht, muß also gleichfalls den Charakter des Konventionellen haben.

Die Behauptung von Le Roy und Milhaud, daß die Willkürlichkeit bei der Wahl einer Maßeinheit den Charakter der Definitionen so stark beeinfluße, ist einer der oberflächlichsten Einwände gegen den objektiven Charakter der Wissenschaft. An anderer Stelle nennt Le Roy auch das Metermaß willkürlich. Natürlich könnten wir auch einen beliebigen Teil des Äquators als Einheit annehmen. Aber Le Roy verwechselt die objektive Größe mit dem Maß und überträgt die Willkürlichkeit des letzteren auf die erstere.[24])

4. Das eigentliche Ziel der Wissenschaft ist nach Le Roy die Feststellung der Naturgesetze, die das bleibende Element in der Erscheinungen Flucht darstellen. Die Gesetze sind die „Invarianten" in dem stets in Wandlung begriffenen Universum.[25]) Um sie zu finden, verändern wir die Tatsachen so, daß sie als Stoff zu unsern Experimenten dienen können. Die Gesetze werden nämlich nicht einfach gefunden, d. h. sie zwingen sich unserm Geiste nicht auf, sondern sie sind durchaus konventionell; die Wissenschaft spricht sie aus wie Dekrete oder Dogmen.[26]) Das von Galilei entdeckte Gesetz der Schwerkraft z. B. gilt nur, wenn es auf wirklich frei fallende Körper angewandt wird. Diese Bedingung aber, daß nämlich allein die Schwerkraft auf den Körper wirkt, läßt sich nur konstatieren, wenn der beobachtete Körper dem Galilei'schen Gesetze gehorcht. Findet man beim Experiment eine Abweichung, so sagt man, daß die Bedingungen des freien Falles nicht rein gegeben seien. Da sich also der Beweis und die Verifikation des Gesetzes in einem Zirkel bewegen, so ist das Gesetz von vornherein sicher, nicht durch die Erfahrung umgestoßen zu werden.[27]) Wissenschaftliche Gesetze sind also Definitionen, die wir frei erfinden. Findet sich irgend eine Ausnahme, so gibt uns das Gelegenheit, ein neues Gesetz zu konstatieren, und das ist immer möglich, weil das Unbekannte, das uns umgibt, unendlich ist.[28]) Aus dem Gesagten ergibt sich

[23]) Auch Gaston Milhaud, Le rationnel, Paris 1898, S. 45, findet hier Willkürlichkeit.

[24]) cf. Couturat, Revue de mét. et de mor., 1900, S. 87 f.

[25]) Science et phil., 1899, S. 518.

[26]) La science positive et les philosophies de la liberté. S. 332.

[27]) Vgl. die oben dargelegten Anschauungen Poincarés.

[28]) La science positive et le phil. de la liberté. S. 321.

auch, wie wir von einer einzelnen Erfahrung zu einem allgemeinen Gesetz fortschreiten können. Das ist dann keine Schwierigkeit, wenn ein Gesetz nur eine frei ausgesprochene Definition ist. Die Allgemeinheit liegt in unserer Sprache, nicht in den Objekten.[29]) Man könnte nun allerdings fragen, wie es kommt, daß trotz dieser Freiheit in den Grundprinzipien die Wissenschaft mit Erfolg arbeiten kann. Das kommt daher, sagt Le Roy, daß der Gelehrte bei seinen Forschungen sich anschließt an die Tatsachen des gewöhnlichen Denkens und nicht etwa seiner Laune folgt. Er könnte auch das letztere, würde aber dadurch eine unendliche Kompliziertheit in seine Sprache hineintragen; aber er könnte es, weil es unendlich viele Wege gibt, den logischen Widerspruch zu meiden. „Mais cela serait absurde ou comme on dit, cela n'aurait pas le sens commun. Voilà le mot décisif." [30]) Praktische Rücksichten bestimmen den Gelehrten schon bei der Wahl seiner Gegenstände und im Verlauf seiner Untersuchung. Sieht man also ab von der Allgemeinheit und Strenge des Gesetzes, so bleibt in jeder Definition ein praktisches Rezept, um nützliche Resultate zu erlangen. Die Genauigkeit liegt nicht in den Tatsachen, sondern in der sprachlichen Formulierung der Gesetze. Die Wissenschaft hat also wohl objektive Geltung, aber keinen absoluten Wert.[31]) „Sie geht aus von Postulaten, die auf der Bequemlichkeit des praktischen Handelns und der Sprache beruhen. Sie unterhält zur Wirklichkeit nur eine entfernte Beziehung. Sie gibt uns von dieser nur Symbole, die noch zu entziffern sind. Sie gestattet uns mehr auf die Dinge einzuwirken und sie auszusprechen, als sie sie uns sehen läßt. Die freie Aktivität des Geistes wirkt also mit bei der Entstehung der Gesetze. Deshalb haftet allen wissenschaftlichen Resultaten ein Stück von Konvention an. Die Wissenschaft enthüllt uns nur eine unklare Notwendigkeit, die mit viel Kontingenz durchsetzt ist. Sie enthält Notwendigkeit, aber sie statuiert keine fest umschriebenen Notwendigkeiten. Sie zeigt uns die Natur mehr bestimmbar als bestimmt." [32]) Das über den Gesetzen stehende System oder die allgemeine wissenschaftliche Theorie hat noch mehr als die Gesetze nur einen praktischen Wert. Man wird unter verschiedenen Theorien immer diejenige auswählen, die unsern Gewohnheiten am meisten entspricht.[33]) Es kommt allerdings auch die logische Geschlossenheit als mitwirkender Grund bei unserer Wahl in Be-

---

[29]) A. a. O. S. 321.
[30]) Revue de mét. et de mor., Bd. IX, 1901, S. 144.
[31]) Le Roy, Essai sur la notion du miracle. Annales de phil. chrét. (4. série.) Tome III. 1906/07. S. 9.
[32]) A. a. O. S. 9. Vgl. auch Wilbois, La méthode des sciences physiques. Revue de mét. et de mor., 1900, S. 299.
[33]) Un positivisme nouveau. Revue de mét. et de mor., 1901, S. 142.

tracht.[34]) Das sind also dieselben Gründe, die Poincaré als maßgebend für die Wahl der euklidischen Geometrie bezeichnet.

Wenn man absieht von der Entstehung und dem innern Wert der experimentellen Wissenschaft, so findet man nach Le Roy in ihr die Tendenz, Gesetze und streng logische Theorien von der Erfahrung ganz loszulösen und zur Grundlage einer rein rationellen Wissenschaft zu machen, wie sie die Geometrie darstellt.

II.

Die Mathematik.

1. Da die Mathematik der Typus der rationellen Wissenschaft ist, auf den die Entwicklung der positiven und experimentellen Wissenschaften hinweist, so können wir an ihrem Beispiele kurz zeigen, welchen Wert Le Roy den Resultaten einer reinen Wissenschaft zuerkennt. Nach seinen schon vorher dargelegten Ansichten kann es nicht unzweifelhaft sein, welche Wirklichkeitserkenntnis er in den Sätzen einer Wissenschaft wie der Geometrie findet. „Die rationelle Wissenschaft," so lautet sein Urteil, — „der Endpunkt des diksursiven Denkens, ist nur ein formelhaftes Spiel mit Schriftzeichen ohne innere Bedeutung; die Aktivität des Geistes erlaubt die Entwicklung eines solchen Spieles; das analytische Verfahren sichert ihm logische Strenge." [35]) Die konstruktive Kraft unseres Geistes, die durch ihre Aktivität die rationelle Wissenschaft analytisch aus Postulaten heraus schafft, nennt Le Roy die Vernunft. Sie bezieht ihr Material aus der Wahrnehmung und der wissenschaftlichen Intuition. Wahrnehmen (apercevoir) hat bei Le Roy schon einen verschiedenen Sinn. „Denkt man an die Zerstückelung der Wirklichkeit, so heißt wahrnehmen abstrahieren und auswählen; denkt man an die Rolle des Gedächtnisses, so heißt wahrnehmen gleichmachen und fixieren; denkt man an die erworbenen Gewohnheiten, so ist wahrnehmen gleich verräumlichen." [36]) Die positive Wissenschaft gebraucht unsere Wahrnehmungen schlechthin als Material, d. h. unsere Wahrnehmungen, soweit sie die Beziehungen zur Wirklichkeit darstellen. Sie verändert aber schon ihren Charakter, da sie sozusagen nur die logische Funktion der Wahrnehmung festhält; in ihr nur ein Symbol der Lage, des Unterschiedes oder der Ähnlichkeit, der Dauer oder des Wechsels sieht.[37])

Die wissenschaftliche Intuition — nicht die philosophische Intuition Bergsons — bringt die schematischen Formen, die bleibenden

---

[34]) Science et phil., 1899, S. 528.
[35]) Science et phil., 1899, S. 550.
[36]) A. a. O. 1899 S. 417.
[37]) A. a. O. S. 451.

Bilder wie den geometrischen Raum, die homogene Zeit, die geometrischen Axiome usf. hervor, deren rationelle Bedeutung unter der dem Sinnlichen entlehnten Form verborgen ist.[38]) Wahrnehmung und wissenschaftliche Intuition liefern der Vernunft das Material, mit der sie baut. Sie behält davon nur die Elemente zurück, die in ihrer rein begrifflichen Konstruktion eine Rolle spielen können, d. h. sie bildet die eigentlichen Begriffe. So kann man die Zahl rein begrifflich fassen, wie sie in der mathematischen Analyse fungiert oder auch als Darstellung einer Mehrheit von Dingen. Im ersten Falle hat man den rein begrifflichen Charakter der Zahl, wie sie von der Vernunft gebildet wird.

2. Die mathematische Analyse arbeitet mit dem Begriff der ganzen Zahl, ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung. Ihr Begriff entsteht aus dem Wiederholen und Kombinieren der Einheit. Auf diesem einen Begriff baut die Vernunft aus sich heraus eine Wissenschaft auf. Sie ist auf diesem Gebiete autonom. Das einzige, was sie zu vermeiden hat, ist der logische Widerspruch, und so bietet das von ihr aufgeführte Gebäude den Typus der absoluten logischen Notwendigkeit. Le Roy geht in diesem Punkte über Poincaré hinaus, der z. B. in dem Beweis durch rekurrierende Schlußweise ein nicht rein analytisches Element findet,[39]) sondern in ihm den Typus eines synthetischen Urteils a priori sieht.[40]) Daß wir bei der mathematischen Analyse, obwohl sich ein Satz auf dem andern nur nach den Regeln der Logik aufbaut, trotzdem nicht zu einer einzigen großen Tautologie kommen, liegt nach Le Roy in der Aktivität des Geistes begründet. Der Begriff der Vielheit wird vom Denken selbst geschaffen. Das Denken hat die Fähigkeit, eine unendliche Reihe von Kombinationen mit dem Begriff der Einheit aufzubauen. Und selbst wenn wir bei diesen Operationen nur erkennen, daß gewisse Zahlenkombinationen identisch sind, haben wir schon einen Gewinn, besonders wenn die Zahlenausdrücke kompliziert sind. So zeigt uns der Ausdruck $(a + b)^2 = a^2 + 2\,ab + b^2$, daß wir zwei Zahlenkomplexe auf verschiedene Art konstruieren können, und das ist schon etwas Neues.[41]) So schreitet die Vernunft allein durch ihre Kraft von Konstruktion zu Konstruktion, ohne uns im geringsten über die Wirklichkeit zu belehren. Sie schafft dadurch eine rein formelle Wissenschaft; ihre Begriffe sind nur Symbole ohne innere Bedeutung. Sie entspringt dem Bedürfnis unseres Geistes, etwas ganz zu umfassen und zu besitzen und er kann nur das ganz besitzen, was er aus sich selbst heraus konstruiert. Allerdings können die Begriffe, wie oben gesagt,

---

[38]) Ebenda.

[39]) Poincaré, La science et l'hypothèese. S. 18 ff.

[40]) A. a. O. S. 23; vgl. Le Roy, Science et phil., 1899, S. 549.

[41]) Le Roy, Sur l'idée de nombre (in Verbindung mit G. Vincent). Revue de mét. et de mor., Bd. IV, 1896, S. 751.

noch eine gewisse Beziehung zur Wahrnehmung haben und so kann auch der Gelehrte die Wirklichkeit durch sein System von Symbolen betrachten, aber diese Betrachtung bringt keine Erkenntnis über die Wirklichkeit selbst, ist vielmehr rein willkürlich.

3. Die gesamte Wissenschaft ist also das Werk unseres Geistes. Angefangen von den gewöhnlichen Tatsachen, die wir nicht vorfinden, sondern bereits schaffen oder wenigstens verändern, macht sich unsere freie Tätigkeit geltend. Die freie Aktivität des Geistes ist es, die die wissenschaftliche Tatsache schafft. Sie dekretiert die Gesetze und Theorien, sie bringt aus sich Systeme von Symbolen hervor. Sie sucht alles in Vernunft aufzulösen und unterdrückt, z. B. bei Bildung der Begriffe, alles, was dieser Auflösung widerstrebt. Ziel der Vernunfttätigkeit ist eben nicht Erfassen der Wirklichkeit, sondern nur Meistern der Wirklichkeit; je mehr sie ihr Ziel verfolgt, desto weiter entfernt sie sich von dem Realen. Das treibende Prinzip ist die praktische Handhabung, die Regelung des menschlichen Handelns, nicht spekulative Erkenntnis. Deshalb genügt die Wissenschaft weder uns noch sich selbst. „Der Philosophie bleibt die Aufgabe, eine endgültige und höhere Einheit herzustellen.“ [42]) Der Wissenschaft entgeht das ständige Werden des menschlichen Geistes. Sie kann sich über ihre eigene Genesis keine Rechenschaft geben. „Deshalb ist eine ergänzende Disziplin notwendig, um die psychische Wirklichkeit selbst zu finden und bis zu dem Geheimnis ihrer schöpferischen Aktivität vorzudringen.“ [43])

III.

Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis.

1. Die Wissenschaft läßt unbefriedigt. Sie fordert gebieterisch eine Ergänzung oder besser einen Aufbau, eine Krönung, und diese soll die Philosophie geben. Es gibt nach der neuen Philosophie, wie schon oben erwähnt wurde, drei Erkenntnisweisen oder drei Arten, die Wirklichkeit darzustellen: das naive Denken, die Wissenschaft und die Philosophie. Diese drei Erkenntnisarten entsprechen dem dreifachen Standpunkt, nämlich dem der körperlichen Tätigkeit und der sozialen Beziehungen, dem der wissenschaftlichen Analyse und der logisch straffen Rede und endlich die dritte dem der synthetischen Intuition und des inneren Lebens. Diese drei Methoden zur Erfassung der Wirklichkeit gehen nicht nebeneinander her, sind vielmehr einander übergeordnet, um in einer letzten „erlebten Einheit“ der Tiefen des Bewußtseins in einer Synthese zusammengefaßt zu werden.[44]) Während die Wissenschaft nur

[42]) Science et philosophie, 1899, S. 717.
[43]) Ebenda.
[44]) Science et phil., 1900, S. 71.

Beziehungen schafft, die im Grunde genommen nur ein freies Spiel von Formeln bedeuten, will die Philosophie die ganze lebendige Wirklichkeit erfassen, die lebende Wahrheit. Dazu bedarf sie aber eines eigenen Organs, da der reine Gedanke nicht geeignet ist, der fließenden Wirklichkeit gerecht zu werden. Klarheit und Durchsichtigkeit ist stets das Ziel des Denkens; die neue Philosophie aber verneint den Primat der Vernunft, stellt vielmehr die Tat über den Gedanken, d. h. die intellektuelle Tat oder den Tat-Gedanken: die Pensée-action, nicht die Pensée-discours.[45]) Pensée will Le Roy diese Tat nennen, um auszudrücken, daß diese Aktivität dem bewußten Geiste zukommt, d. h. daß sie zur klaren Bewußtheit emporstreben kann, Aktion, weil sie betrachtet wird in ihrem unendlichen Werden, nicht ihren kristallisierten Produkten.[46]) Nicht das, was in klare, deutliche Begriffe gefaßt werden kann, ist wirklich. Die neue Philosophie hält vielmehr dafür, daß allein das Dunkele das wahrhaft Wirkliche sein kann. Denn es wäre doch merkwürdig, wenn man die Realität auf die Konventionen unserer Vernunft gründen wollte.[47]) Der Intellektualismus will Idealtypen der Wirklichkeit schaffen, oder Schemata, die das Wesen des Realen darstellen. Der Wahrheit entsprechender ist es, „die letzte Erklärung des Universums in dem Konkretesten und Lebendigsten zu suchen, in der dynamischen Kontinuität der Tat".[48]) Intellektualistisch ist es, das Denken, soweit es klar und deutlich ist, als unzeitlich zu fassen und ihm den Vorrang vor der Tat einzuräumen. Das reflektierende, diskursive Denken ist für den Intellekt das Höchste. Nun ist aber das Wesen des Geistes nicht im diskursiven Denken beschlossen. Der Geist ist mehr, er ist vor allem schöpferische Produktivität. Die Aktivität geht der Reflexion voran, das Leben dem urteilenden Denken, die gegenwärtige Realität der bildhaften Darstellung.[49]) Das Dunkele, die irrationale Tat, ist das einzig Wirkliche, das alles sich assimilierende klare Denken ist der Tat untergeordnet. Es soll allerdings nicht der Traum für das Denken eingeführt werden.[50]) Die Formen des Denkens sind nicht überflüssig, sondern notwendig; sie sind die Grundlage, oder besser der Ausgangspunkt der Philosophie. Aber das Ziel ist die „Intuition vécue et non parlée".[51]) Unter der Tat will Le Roy nicht irgend eine dunkle, unbewußte, blinde Kraft, die außerhalb der Intelligenz steht, verstanden wissen, sondern die Tat des Denkens, oder besser, die schöpferische Tat des Gedankens.[52])

---

[45]) Le Roy, Comment se pose le problème de Dieu. Revue de mét. et de mor., 1907, S. 496. [46]) A. a. O. S. 493.

[47]) Science et phil., 1899, S. 729. [48]) Ebenda.

[49]) Bulletin de la Soc. franç. de phil. Juni 1904. S. 159.

[50]) Science et phil., 1899, S. 730. Le Roy nimmt Bergson gegen diesen Vorwurf in Schutz.

[51]) Ebenda. [52]) Bulletin de la Soc. fr. de phil. Juni 1904. S. 161.

2. Die Philosophie hat also die Aufgabe, dieses Leben des Geistes selbst zu erfassen, nicht durch die intellektuellen Rahmen, sondern durch Überwindung der intellektuellen Gewohnheiten. Die Intuition, das eigentliche philosophische Erkenntnisorgan, ist die Befreiung des Geistes von Zeit, Zahl und Raum. Es gilt, die toten Formen einer brutalen Sprache zu zerbrechen, die lebendigen Quellen des logischen Mechanismus in den fließenden Tiefen des Geistes wieder aufzufinden. Das ist die Aufgabe der Philosophie. Freilich stellen sich diesem Unternehmen große Schwierigkeiten entgegen: unsere eingewurzelten, fast unüberwindlichen Gewohnheiten, unser Bedürfnis nach Klarheit, die das Handeln und die Mitteilbarkeit im sozialen Leben erleichtert, und endlich der Bau unserer Sprachen, deren wir uns nun einmal bedienen müssen.[53]) Unsere Sprache ist durchtränkt von Logik. Sie engt unsern Geist ein, während er ursprünlich die Freiheit selbst ist. Die Elemente der Logik sind in Summe nichts anderes als von unserm Geiste freigeschaffene Konventionen für unsere Sprache. „Wir müssen zurück zu der Zeit, in der die Logik entstand," [54]) um den Geist zu erkennen in seiner primitiven Freiheit, bevor er sich durch seine eigenen Konventionen Schranken gesetzt hatte. Die Freiheit ist das Wesen des Geistes, sie ist nicht eine Eigenschaft neben der Intelligenz, sondern die ganze Seele. Aufgabe der Philosophie ist es, eine neue Intuition der psychischen Aktivität zu erarbeiten, leben zu lernen in Übereinstimmung mit dem wahren Wesen des Geistes.[55]) Wenn auch das wahre Wesen des Geistes in der Freiheit besteht, so findet er doch, wenigstens so wie er augenblicklich organisiert ist, Widerstände in dem natürlichen Verlauf der Dinge. Er findet sich gegenüber eine Trägheitskraft, die ihm die Existenz einer Materie enthüllt. Was bedeutet die Materie? Wenn wir sie dem Geiste gegenüberstellen als etwas Selbständiges, Fertiges, Unabhängiges vom Geiste und mit ihm nicht Vergleichbares, können wir die Frage nicht beantworten.[56]) Aber ebenso wie der Geist stets in Bewegung ist, so auch die Materie. Wie wir, um das Wesen des Geistes zu verstehen, zurückgreifen mußten auf die Zeit, da er sich noch keine Schranken gesetzt hatte, so müssen wir zurückgehen bis zur Entstehung des Begriffes Materie. Der reine Geist und die reine Materie sind nicht zwei einander gegenüberstehende fertige Realitäten, sondern die symbolischen Endpunkte einer allein wirklichen kontinuierlichen Reihe.[57]) Gegeben ist uns ja in der Tat die Vereinigung der Materie mit dem

---

[53]) Science et phil., 1899, S. 719.
[54]) Ebenda, S. 722.
[55]) A. a. O. 1900 S. 65.
[56]) Le Roy, Sur quelques objections . . . Rev. de mét. et de mor., IX. Jahrg., 1900, S. 323.
[57]) Le Roy, Sur quelques objections . . . Rev. de mét. et de mor., S. 411 und S. 414.

Geiste in dem Akte der Wahrnehmung. Auch hier muß die Philosophie zu dem ursprünglichen Inhalt der Intuition zurückgehen und die primitive Wahrnehmung betrachten, ohne Rücksicht auf die alle Realität fälschende Denkgewohnheit.

3. Dem Realismus zufolge existiert das Denkobjekt außerhalb des Denkens. Das Sein, die Existenz, die Wirklichkeit, ist etwas dem Denken Fremdes. Wie man auch die Realität bezeichnen mag, als Substanz, Materie, Kraft, Nooumenon, Unbewußtes oder Wille, immer denkt man sie als ein Ding, das unabhängig vom Denken gesetzt werden kann. Dieses Ding hat aber notwendig einen festen Kern, der dem Denken nicht zugänglich ist, der nicht auflösbar ist in Geist, da man voraussetzt, daß der Geist das Ding nie ganz erfaßt, so vollkommen auch das Bild sein mag, das er sich von der Wirklichkeit bildet.[58]) Eine solche Konstruktion ist aber unsinnig. Sie würde eine Verifikation der Erkenntnis ganz unmöglich machen, da das Objekt der Erkenntnis unerreichbar wäre. Wie sollte man sonst eine Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten feststellen können? Es sei denn, daß man das Objekt noch durch ein anderes Mittel als das der Erkenntnis erreichen könnte. Um den Widerspruch des Realismus zu vermeiden, muß man anerkennen, daß die eigentliche, fundamentale Wirklichkeit mit dem Denken identisch ist, und daß Erkennntnisobjekt und Erkenntnissubjekt denselben Ursprung und dieselbe Wesenheit haben. Vor der Trennung in Subjekt und Objekt existiert der Geist. Der Geist ist das Subjekt der primitiven Wahrnehmung, aber ein Subjekt, das sich seiner eigenen Existenz noch nicht bewußt ist. Indem er durch eine spontane Reflexion in der ersten Wahrnehmung das Objekt der subjektiven Vorstellung des Objektes gegenüberstellt, bildet sich der Geist eine symbolische Vorstellung seiner selbst als Subjekt. Der Geist ist selbst Subjekt der Wahrnehmung, und die primitive Wahrnehmung ist gleichzeitig die Materie der Erkenntnis wie auch der Erkenntnisakt, der sie bildet. Daher ist auch die unmittelbare Intuition gleichzeitig uninteressiertes Betrachten als auch geistige Tat. In der Intuition erfassen wir aber die eigentliche, fundamentale Realität, die der Ursprung dessen ist, was Le Roy mit Pensée-action bezeichnet.

IV.

Der Wahrheitsbegriff.

1. Le Roy betont noch mehr als Bergson die Relativität aller unserer Erkenntnisse und ihre innige Beziehung zum menschlichen Handeln. Selbst die Logik löst sich für ihn in freie Konventionen auf.

[58]) Bulletin de la Soc. fr. de phil. Juni 1904. S. 154.

Es ist klar, daß für einen solchen Standpunkt der Begriff der Wahrheit überhaupt nicht mehr im alten Sinne verwendbar ist. Wie oben dargelegt wurde, bezeichneten die Pragmatisten ihre Doktrin als eine neue Wahrheitstheorie. Bergson redet nur gelegentlich von Wahrheit, aber bei der in ständige Entwicklung geratenen realen Wirklichkeit kann der alte Wahrheitsbegriff, der einen Vergleich unserer Begriffe mit der Wirklichkeit voraussetzte, natürlich nicht standhalten. Schon Blondel hatte das eingesehen und die alte scholastische Definiton von Wahrheit durch eine neue ersetzt.[59]) Le Roy, der überhaupt in allen Punkten die „neue Philosophie" mit der alten konfrontiert, hat sich auch über diesen Punkt mit genügender Deutlichkeit ausgesprochen. Daher stellen wir auch seinen Wahrheitsbegriff noch kurz dar.

2. Le Roy weist in seinem Buche „Dogme et critique" darauf hin, daß der Hauptunterschied zwischen alter und „neuer Philosophie" im Begriff der Wahrheit liege. „Le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité." [60]) Die neue Philosophie und der neue Begriff der Wahrheit ist nach Le Roy der einzige, der imstande ist, die Wahrheit überhaupt zu retten. Der starre Begriff der absoluten Wahrheit ist für die moderne Wissenschaft ungeeignet, zumal seitdem die Entwicklungsphilosophie alles in Fluß gebracht hat. Die alte scholastische Definition der Wahrheit: „adaequatio rei et intellectus" ist zu ersetzen durch eine neue.[61]) Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit muß man von der Wahrheit trennen,[62]) so sagt Le Roy besonders im Hinblick auf das kirchliche Dogma, dem nach der offiziellen Dogmatik gerade diese Eigenschaften zukommen. Wahrheit suchen und Wahrheit finden sind deshalb vor allem in der Philosophie nur relative Begriffe. Was heute wahr ist, kann morgen falsch sein. Stillstand in dieser Beziehung erzeugt übrigens sofort den Irrtum.[63]) Deshalb eignet auch allen philosophischen Systemen ohne Ausnahme bis zu einem gewissen Punkte Wahrheit. (Selbstverständlich ist diese Behauptung wohl zu unterscheiden von der trivialen Wahrheit, daß in jedem Irrtum ein Körnchen Wahrheit stecke.) In der Sitzung der Société française de philosophie vom 7. Mai 1908 sprach Sorel von dem Scheitern der großen philosophischen Systeme. Darauf antwortete Le Roy: „Sie sind aber nicht gescheitert, sondern jedes System hat einen neuen Gesichtspunkt gegenüber der Wirklichkeit errungen." Sorel: „Die großen philosophischen Systeme haben sich gegenseitig über den Haufen geworfen, anstatt sich zu ergänzen." Le Roy: „Doch nicht; sie sind auf einander gefolgt und zwar mit immer weiteren Horizonten (larges) und immer vertiefter." [64])

---

[59]) Siehe oben § 2 II. [60]) Dogme et critique, S. 355.
[61]) Le Roy, Science et phil. Revue de métaph. et de morale, 1899, S. 560.
[62]) Ebenda. S. 355. [63]) Ebenda, S. 349.
[64]) Bulletin de la Soc. fr. de phil. Juli 1908. S. 286.

Jedes System hat also eine ihm eigene Wahrheit, eine relative Wahrheit. Die einzelnen Theorien oder Wahrheiten verhalten sich zu dieser selbst wie die Tangente zum Kreise. „Jede Tangente für sich, einzeln genommen, als ein fertiges, sich selbst genügendes Ding, entfernt sich immer mehr von der Kurve, ausgenommen in einem Punkte. Die Richtung, welche sie anzeigt, ist momentan richtig und wird auf die Dauer falsch." [65]) Ähnlich faßt auch Bergson das Wesen der philosophischen Systeme und ihre Wahrheit auf.[66]) Da Philosophie das Erfassen des Absoluten, des Lebens, der reinen Dauer (durée) bedeutet, so gibt es trotz aller Verschiedenheiten eigentlich nur eine einheitliche Philosophie. Die Verschiedenheiten entstehen nur dadurch, daß Begriffe das Absolute, das Leben nicht zu erfassen vermögen, dadurch daß alle Philosophen einen Kampf mit den Worten führen mußten.[67]) Die äußere Begriffshülle einer Philosophie, die abstrakte Struktur muß man wegwerfen und in das Innere eindringen. Insofern ist also jedes System gleich wahr.

Der Wert eines Systems besteht sozusagen in der Vorbereitung eines neuen. Man könnte geradezu in dieser Philosophie das Paradoxon prägen: Die Wahrheit eines Systems besteht in seinem Irrtum. „Der wahre Wert eines Resultates ist ein Übergangswert." [68]) Die Beschränktheit des menschlichen Geistes ist die Ursache, daß wir der Wahrheit nur immer von einer Seite aus nahe kommen können und darum nie von fertiger, ganzer Wahrheit reden können. Die Wahrheit ist also nichts anderes als das Leben des Geistes, die Aufeinanderfolge seiner Betätigungen. „Sie ist nicht eine Sache, sondern ein Leben . . . Das was bleibend ist an ihr, ist vor allem das Richtung Gebende (une orientation), der Sinn der Entwicklung." [69])

3. Ein Wahrheitskriterium gibt es eigentlich nicht mehr, wenigstens nicht im Sinne der alten Philosophie. „Im Grunde genommen," sagt Le Roy, „ist das einzige Kriterium das Leben." [70]) „Evidenz

---

[65]) Le Roy, Sur la notion de la vérité in der Correspondance de l'Union pour la vérité, 1906, Nr. 1, S. 99 f.

[66]) „Einleitung in die Metaphysik" und „Zeit und Freiheit".

[67]) James gibt eine Reihe von Beispielen, die beweisen sollen, wie verschieden der Begriff einer Sache je nach dem Standpunkt des Betreffenden ist. Günther Jacoby, Der Pragmatismus, Leipzig 1909, S. 28 ff., widmet dieser so banalen Tatsache eine eingehende Würdigung. Er hätte übrigens schon in der antiken Philosophie Beispiele finden können. Vgl. Maximi Tyrii Philosophumena XIX, 3. Ausg. Hobein S. 239, Leipzig 1910. *Καὶ τὴν μὲν Πηνελόπην ἀλλοίως μὲν Ὀδυσσεὺς ὁρᾷ, ἄλλως δὲ ὁ Εὐρύμαχος. Καὶ τὸν ἥλιον ἄλλως μὲν ὁρᾷ Πυθαγόρας, ἄλλως δὲ Ἀναξαγόρας, Πυθγόρας μὲν ὡς θεὸν, Ἀναξαγόρας δὲ ὡς λίθον* etc.

[68]) Corr. de l'Union, S. 98.

[69]) Le Roy, Corresp., S. 98 f.

[70]) Le Roy, Revue de métaph. et de mor., 1911, S. 317.

kommt dem zu, was sich dauerhaft erweist."[71]) Es kann also alles einmal evident werden. Alles ist wahr, wenn es praktisch realisiert wird, wenn es Erfolg hat und soweit wie es Erfolg hat und sich nützlich erweist, z. B. eine wissenschaftliche Theorie ist wahr, wenn sie ihren Zweck erfüllt. Sie ist dann ein Instrument, „welches uns hilft, die Elemente der gewöhnlichen Erfahrung zu handhaben. Also wird dieses Instrument (schème) wahr genannt, wenn es seinen Zweck erfüllt".[72])

Da der Erfolg, der praktische, instrumentale Wert jeder Theorie ein verschiedener sein kann, so hat auch die Wahrheit verschiedene Grade. Das ergibt sich übrigens schon aus dem einen Merkmal der Relativität. Es gibt Wahrheiten, Gedanken, die eine Fülle von neuen Wahrheiten, Entdeckungen im Gebiete des Geistes hervorrufen. Solchen Gedanken eignet natürlich die Wahrheit in einer höheren Form, soweit sie in der Praxis eine ganz besondere Fruchtbarkeit zeigen. Die Praxis, das Experiment ist also notwendig, um den Wert der Wahrheit zu bemessen. Der Erfolg, den die Wahrheit aufweisen muß, ist natürlich nicht gewöhnliche Nützlichkeit. Vor allem ist unter Erfolg zu verstehen: die Einordnung in die Gesamtheit unserer Theorien (cohérence), dann die Leichtigkeit ihrer Verwendung, ferner das ästhetische Wohlgefallen, d. h. wohl die intellektuelle Befriedigung, die die harmonische Anordnung der Wahrheiten gewährt usw. „Die Wahrheit ist fruchtbar und belebend, man muß sie nach ihren Früchten beurteilen, nach den Diensten, die sie leistet, nach den Fortschritten, die sie hervorruft, mit einem Worte, nach dem glücklichen Einfluß, den sie auf die Gesamtheit unseres Wissens ausübt."[73]) Und an einer anderen Stelle: „Für uns ist eine wahre Idee vor allem eine n i c h t f a l s c h e Idee, d. h. eine unwidersprochene Idee, welche von keiner andern Idee niedergehalten wird, welche siegreich die Prüfung durch die Kritik bestanden und der auflösenden Arbeit der entgegenstehenden Ideen widerstanden hat."[74])

4. Im Begriff der Wahrheit spielt also die F r e i h e i t eine große Rolle. Die Wahrheit ist frei geschaffen und wird frei angenommen. Wenn das ästhetische Wohlgefallen und der praktische Nutzen die Wahrheit bestimmen, so ist von vornherein klar, daß der freie Wille im Reiche der Wahrheit herrscht, während in der alten Philosophie der Begriff der Notwendigkeit eng mit dem der Wahrheit verknüpft ist. Le Roy geht in diesem Punkte noch weiter als der anglo-amerikanische Pragmatismus. Sogar die Laune könnte in der Wahrheit einen Einfluß ausüben. „Votre certitude est votre oeuvre." Selbst das Gesetz des Widerspruches ist keine absolute Schranke! Das Gesetz des Wider-

---

[71]) Ebenda.
[72]) Le Roy, Science et phil. Rev. de métaph., 1899, S. 560.
[73]) Le Roy, Corresp., S. 97.
[74]) A. a. O. S. 79.

spruches gilt auch nur bedingt, es ist ein Hemmnis, das sich der Geist ursprünglich selbst mit Freiheit gesetzt hat, das dann aber allmählich — biologisch gesprochen — zu einer absoluten Denknotwendigkeit in der ganzen Rasse erstarrt ist.[75]) In der Naturwissenschaft geht Le Roy soweit zu behaupten, daß das Naturgesetz eine vollständig freie Schöpfung des Geistes sei, so frei, daß das Gegenteil ebenso gut denkmöglich wäre. Man kann sich von der Denknotwendigkeit frei machen, und Wilbois vergleicht den Gelehrten, der sich durch die Wissenschaft frei macht von solchen „konventionellen Notwendigkeiten" mit dem Aszeten, der den „alten Menschen" auszieht.[76]) Das Gesetz des Widerspruchs ist ja überhaupt nur möglich unter fest umrissenen, unveränderlichen Begriffen.[77]) Die Wirklichkeit aber entspricht durchaus nicht unsern Einzelbegriffen, wie oben schon des näheren dargelegt wurde. Es gibt in Wirklichkeit keine Objekte, die unzusammenhängend nebeneinander ständen, sondern nur einen ununterbrochenen Zusammenhang von Phänomenen. Die Zerstückelung, welche wir durch unsere Begriffe vornehmen, geschieht nur in praktischem Interesse. Erst durch die künstliche Zerkleinerung des unteilbaren Ganzen entsteht die begriffliche Welt und damit der Gegensatz und der Widerspruch. Wissenschaftlicher Fortschritt und wissenschaftliche Erfindung wird übrigens auch nicht durch Begriffe ermöglicht, sondern beruht auf der Intuition, die eine unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit bedeutet unabhängig vom Begriff. Nicht alle philosophischen Wahrheiten oder Theorien lassen sich in Formeln kleiden, sie widerstehen oft der Einzwängung in ein Begriffsschema. Der beste Beweis, daß sie durch unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit entstanden sind.[78]) Der Verstand ist also nur die Fähigkeit, die sich auf das praktische Handeln bezieht, auf Herstellung von Beziehungen, auf Ausnutzung der Materie. Deshalb ist das Hauptbetätigungsgebiet des Verstandes die Mechanik und die Physik. Aber im Gebiete des Geistes ist der Verstand nicht mehr das adäquate Organ zur Erfassung der Wirklichkeit; der schöpferischen Entwicklung, der schöpferischen „Dauer", „dem Werden" gegenüber versagt der Verstand. Wenn man den Verstand den „leuchtenden Kern" unseres Bewußtseins nennt, so ist die Intuition der den leuchtenden Kern umgebende Nebel. Wie die Kunst, so analysiert auch die Intuition nicht, sondern geht auf Erfassung des Ganzen, nicht auf eine Zerteilung, Zerstückelung der Wirklichkeit in einzelne Begriffe und Bilder.

5. Wie ist aber dieses Erfassen der Wirklichkeit möglich? Es ist möglich, weil die Erkenntnis selbst ein Teil des Erkannten ist. Die

---

[75]) Vgl. Le Roy in Revue de mét. et de mor., 1899, S. 561; 1901, S. 411 ff.
[76]) Revue mét. et de mor., 1901, S. 180.
[77]) Science et phil., 1899, S. 555.
[78]) cf. Wilbois, Rev. de mét. et de mor., 1901, S. 592.

neue Philosophie nimmt selbst die Bezeichnung Idealismus für sich in Anspruch. „Meine Wahrnehmung (perception)," sagt Bergson, „kann nichts anderes als etwas von diesen (wahrgenommenen) Gegenständen selbst sein; sie ist mehr in ihnen als sie in ihr." [79]) Und weiter sagt er von der Erkenntnis: „Sie ist nicht subjektiv, weil sie mehr in den Dingen als in mir ist. Sie ist nicht relativ, weil zwischen der „Erscheinung" und dem „Ding an sich" nicht die Beziehung von Schein und Wirklichkeit, sondern einfach des Teiles zum Ganzen besteht." [80]) Also sozusagen eine „Umkehrung" des Idealismus. Wir sind also dem Wahrgenommenen nicht nur gegenwärtig, sondern wir sind selbst ein Teil des Wahrgenommenen. „Bewußtsein" ist in der ganzen Natur verbreitet, sei es virtuell, sei es aktuell.[81]) Dieses Bewußtsein ist im Grunde genommen eines. Aber die kosmische, schöpferische Entwicklung zeitigt unendlich mannigfaltige Formen des Bewußtseins, und auch das „Ich" ist nichts anderes als eine dieser Formen. Die ganze Wirklichkeit ist psychischer Natur, der Geist ist die innere Wesenheit, nicht ein substantieller Geist, sondern ein Geist, der mit seiner Tätigkeit identisch ist. „En résumé, l'esprit n'est jamais en face que de lui-même, de ses degrés et moments. Le monde est son oeuvre, et lui-même, en tant que fait, est son oeuvre encore. En cela, l'idéalisme est le vrai, j'entends l'idéalisme de la pensée-action." [82])

6. Bei der pensée-action liegt also der Ton auf action; insofern ist die pensée-action das Schöpferische, sie ist „un pouvoir de position„[83]) der Ursprung der gegebenen Wirklichkeit, mit absoluter Freiheit schaffend. Le Roy betont diesen Punkt mehr als Bergson. „Die Tätigkeit gründet sich auf sich selbst und setzt nichts voraus." „Sie ist „position de soi". Nimmt man sie als fundamentale Wirklichkeit, so ist sie Freiheit, denn sie ist durch nichts bedingt, da sich vielmehr alles auf sie bezieht, und sie muß also wohl als ein absoluter Ausgangspunkt, als ein erster Anfang erscheinen." [84]) Damit ist die absolute Freiheit der Wahrheit grundgelegt. Sie muß absolut frei sein, da die ursprüngliche Wirklichkeit sowohl wie die ursprüngliche Wahrheit absoluter Freiheit entsprungen sind.

Bei der letzten Phase der Wahrheitstheorie sieht man, wie weit sich Le Roy von James und Schiller entfernt. Das „Schaffen" der Wahrheit findet sich auch bei James und Schiller, und Schiller fügte hinzu, daß das Schaffen der Wahrheit dem der Wirklichkeit parallel laufe. Er will damit aber nicht dem extremen Idealismus verfallen, sondern sich auf mittlerer Linie halten, obwohl ihn nichts vor der letzten Konsequenz

---

79) Matière et mémoire. S. 255. 80) Matière et mémoire, S. 257.

81) Vgl. Evolution créatrice, S. 197.

82) Le Roy, Bulletin de la Soc. fr. 1904. S. 166.

83) A. a. O. S. 177.

84) Le Roy, Bulletin de la Soc. fr. de phil. 1904. S. 162.

retten kann. Schillers Gegner, Stout, weist denn auch darauf hin, daß Schiller konsequent im Solipsismus enden müsse. Eigentlich, sagt er in einer Kritik der humanistischen Wahrheitstheorie (Mind, Oktober 1907) könne Schiller nie ehrlich an die Existenz seiner Mitmenschen glauben. Sie seien für ihn höchstens Postulate, und zwar Postulate seines Egoismus. „Sein Interesse für seinesgleichen ist nicht mehr als der Reflex seines Egoismus." [85]) James ließ die Frage nach der Realität der Außenwelt offen, Schiller nimmt eine nicht ganz klare Stellung ein, Le Roy entscheidet sich für den Idealismus. „Sobald man die Wirklichkeit als etwas außerhalb des Gedankens Existierendes setzt, gibt es kein Mittel mehr, sie zu erreichen." [86])

7. Der Pragmatismus Le Roy's unterscheidet sich also in der Tat von dem der Amerikaner. Während bei James das Nützlichkeitskriterium im Vordergrunde steht, aus dem sich seine große Weitherzigkeit gegen alle philosophischen Systeme ergibt, liegt bei den Franzosen der Ton auf der „pensée-action", und der „schaffenden Entwicklung", die ja eigentlich identisch sind. Die voluntaristische und evolutionistische Seite der neuen Philosophie werden bei Le Roy und Bergson als die Grundlagen einer ganz bestimmten Metaphysik betont. Während James zunächst überhaupt keine Metaphysik als die des Pragmatismus proklamieren will, ja sogar den „philosophischen Korridor" Papinis als das Ideal hinstellt, geht das Bestreben der Franzosen auf eine neue Metaphysik. Deshalb ist auf diesem Standpunkt auch nicht der Eklektizismus eines James möglich, sondern die wahre Metaphysik ist eben nur der Erfassung des wahren Absoluten, des Lebens, der reinen Dauer. Da das Leben aber nichts Statisches, also begrifflich nicht faßbar ist, so können die Begriffe keine Wahrheit bieten, sondern nur praktische Handhaben, um uns zurecht zu finden. Die scheinbare Notwendigkeit im Reiche des Geistes existiert in Wirklichkeit nicht, sondern alles ist in Bewegung. Alle Gesetze, Kategorien, Axiome, Anschauungsformen, die als absolut notwendig und feststehend erscheinen, sind in Wirklichkeit beständig in Fluß. Alles kann geändert werden und hat nur für eine bestimmte Zeit Geltung. *Πάντα ῥεῖ.*

8. Le Roy macht selbst gelegentlich auf die Unterschiede zwischen seiner Philosophie und dem englischen Pragmatismus aufmerksam.[87]) Der wichtigste ist der, daß Le Roy eine Wahrheit wirklich erstrebt. Ferner lehnt er es ab, den einfachen Nutzen irgend welcher Art mit der Wahrheit identisch zu setzen.[88]) Er behaupte nur, daß die Wahrheit

---

[85]) A. a. O. S. 587.

[86]) Le Roy, Bulletin de la Soc. fr. de phil. 1904, Februar. S. 154.

[87]) Dogme et critique, S. 331 ff.

[88]) A. a. O. S. 332. James lehnte in der Diskussion über seine Theorie ebenfalls ab, nur den Nutzen als Wahrheitskriterium aufgestellt zu haben. Siehe oben S. 23.

mehr gelebt und praktiziert als gedacht werden müsse. Die Ausdrücke vivre, pratiquer une pensée und vérité vecue kehren oft in Le Roy's Arbeiten wieder. Den Sinn dieser Ausdrücke kann er selbst schwerlich in klaren Worten wiedergeben. „On ne peut parler qu'obscurément de l'obscur en tant que tel," erklärt er selbst in bezug auf diese Sätze.[89]) Die menschliche Sprache ist mit Intellektualismus und Geometrie zu sehr beballastet, um der Freiheit dieses Gedankens genügenden Ausdruck zu geben. Man muß also zu Metaphern greifen, um sich verständlich zu machen. Eine Wahrheit leben soll in erster Linie sagen, daß man eine Wahrheit nie rein intellektuell begreifen kann, sondern nur auf dem Wege der „Erfindung".[90]) Man erkennt nur in dem Maße, als man die Ideen in die Praxis umsetzt; Klarheit des ausgesprochenen Gedankens ist nur ein sekundärer Vorteil auf Kosten der an sich dunklen Tat, die allein dem Wissen Wert und Halt verleiht.[91]) Eine erlebte Wahrheit aber ist ein Gedanke, den man zum Objekt seines Innenlebens macht, ein Gedanke, an den man g l a u b t, den man liebt, in dem man seine ganze Seele wiederfindet. Gedanken, die so in das Leben eingehen und im Leben standhalten, sind Wahrheiten.[92])

Das ist im Grunde genommen dasselbe, was James sagt, wenn man hier auch mehr Ollé-Laprune und Blondel zu hören vermeint. Wie Le Roy das Kriterium der Wahrheit auch mit Metaphern umschreiben mag, die eigentlichen Grundeigenschaften des pragmatistisch Wahren treten deutlich hervor: die Wahrheit ist frei, da das Wesen des Geistes Freiheit ist, sie muß sich bewähren im Leben, da die Tat das wirkliche Erkenntnis-Schaffende und daher einziges Kriterium ist, sie kann daher auf Absolutheit keinen Anspruch machen, erst recht nicht, wenn sie ausgesprochen und damit in die Willkürlichkeit der Sprache hineingezogen wird. Das gilt aber nicht allein von der Wissenschaft, von der Le Roy es ohne Umschweife zugibt,[93]) sondern für die Wahrheit überhaupt, denn eine gefühlte Wahrheit ist mehr denn jede andere von der Absolutheit entfernt. Le Roy ist Pragmatist oder Nominalist, wenn man will, und zwar mehr als Bergson, da er in der Betonung der Freiheit die Konsequenzen zieht, von denen Bergson noch nicht redet.[94])

---

[89]) Sur quelques objections etc. Revue de mét. et de mor., 1901, IX. Jahrgang, S. 310.

[90]) A. a. O. S. 327.

[91]) A. a. O. S. 312.

[92]) A. a. O. S. 327.

[93]) Dogme et critique, S. 333 und besonders im Bulletin de la Soc. française de phil., Juli 1908. Die von Le Roy gegebene Zusammenfassung über den Pragmatismus.

[94]) Vgl. die Antwort Le Roy's auf den Vorwurf des Nominalismus seitens Couturats: Réponse à M. Couturat. Rev. de mét. et de mor., 1900, S. 223—233.

V. (Anhang.)

Der Dogmenbegriff. (Theologischer Pragmatismus.)

1. Der pragmatistische Wahrheitsbegriff hat besonders in seiner Anwendung auf die religiöse Wahrheit weitere Kreise gezogen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Pragmatismus von vielen als Stütze für das wankende Gebäude ihres religiösen Glaubens begrüßt wurde. Das Dogma nach seiner inhaltlichen Seite bezw. der Begriff Dogma selbst wurde durch die pragmatistische Wahrheitstheorie in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Die Erörterungen über diese Frage sind gerade in Frankreich am lebhaftesten geführt worden und zwar hauptsächlich von Männern, deren Namen in dieser Arbeit schon genannt wurden. Le Roy stand im Vordergrund der Diskussion. Deshalb möge hier ein kurzer Abschnitt über den theologischen Pragmatismus folgen, der die Hauptpunkte hervorhebt. Auf Vollständigkeit kann diese kurze Darstellung der als Modernismus bekannten Doktrin keinen Anspruch erheben.

2. Die anglo-amerikanischen Pragmatisten haben sehr bald ihre Doktrin auf die Religion angewandt, aber mit solchem Erfolge, daß Th. Lorenz glaubt, ihnen folgende Warnung geben zu müssen: „Ich halte es für dringend notwendig, daß die Pragmatisten nirgends einen Zweifel darüber bestehen lassen, daß ihre Ansichten über Freiheit, Gott und Unsterblichkeit keinen integrierenden Bestandteil des Pragmatismus bilden, wenn sie auch auf einer pragmatistischen Erkenntnistheorie aufgebaut sind, — ebenso wie sich auf einer rationalistischen oder einer empiristischen Erkenntnistheorie sehr verschiedene Systeme aufbauen lassen. Sonst wird in England bald eine ähnliche heillose Begriffsverwirrung hinsichtlich des „Pragmatismus" herrschen wie in Deutschland hinsichtlich des „Monismus".[95]) Der theologische Pragmatismus in Frankreich ist mit dem Modernismus ungefähr identisch, obwohl man nicht sagen kann, daß theologische Modernisten ihren Ausgangspunkt immer vom Pragmatismus genommen haben. Hier handelt es sich nur um einige Grundbegriffe. Zunächst kommt der Begriff des Dogmas in Betracht. Unter den Pragmatisten hat sich vor allem Le Roy mit ihm befaßt. Seine Anschauungen legte er zunächst dar in einem Artikel der Quinzaine von Fonsegrive: Qu'est-ce qu'un dogme? (16. April 1905.) Zusammengefaßt legt er seine Ansichten vor in seinem Buche: Dogme et critique (Paris 1907). Nach den früher dargelegten Anschauungen Le Roy's über die Objektivität der Wissenschaft kann seine Stellung zum Begriff Dogma kaum zweifelhaft sein. Le Roy geht von den Schwierigkeiten aus, die den Dogmen seiner Ansicht nach

---

[95]) Kantstudien, 1909, Bd. XIV, S. 39, Anmerk. 2.

dadurch erwachsen, daß sie in erster Linie intellektualistisch aufgefaßt werden, d. h. als Lehrsätze, die theoretischen Charakter tragen und Objekte der Erkenntnis sind.[96]) Faßt man sie nämlich so auf, so ergeben sich innere Schwierigkeiten, weil sie dann für uns undenkbar werden, da sie transzendente Wahrheiten ausdrücken wollen; man kann sie dann höchstens durch eine äußere Autorität stützen. Dadurch entstehen wieder neue Schwierigkeiten, wenn nämlich etwas an sich Undenkbares als Lehrsatz vorgelegt wird, d. h. wenn verlangt wird, etwas Undenkbares zu denken. Will man aber trotzdem die Dogmen als theoretische Sätze auffassen, so wird man in neue Schwiergkeiten hineingeraten. Um die Dogmen zu formulieren, hat man sich notwendigerweise menschlicher Begriffe bedient, die entweder philosophischen Systemen oder den allgemeinen Anschauungen entnommen sind. Mit den Dogmen, wie wir sie kennen, sind aufs innigste Begriffe aus der Philosophie des Aristoteles, Platon und anderer verknüpft. Wollte man sich also den theoretischen Gehalt der Dogmen aneignen, so müßte man zunächst die Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinn wieder aufsuchen, d. h. die Begriffe mit dem Inhalt, den sie zunächst hatten. Abgesehen davon, daß es kaum einem Spezialisten gelingen würde, diesen Sinn zu finden, muß man auch beachten, daß die verschiedenen philosophischen Systeme, die einst bei Bildung der Dogmen als Formeln Pate gestanden haben, als menschliche Gebilde entweder schon über den Haufen geworfen sind oder jedenfalls keine Gewähr für ihren Bestand geben. Man gefährdet das Dogma durch die enge Verbindung mit einem philosophischen System. Es bleibt also ein wahres Dilemma! Aber trotzdem will Le Roy die Dogmen nicht aufgeben, ja er behauptet sogar, daß es eine „notwendige Verbindung gebe zwischen dem Dogma und dem Gedanken", und daß „es ein Recht und eine Pflicht sei, sich nicht mit einem blinden Glauben zu begnügen".[97]) Denn wenn jede Verbindung zwischen Vernunft und Dogma zerrissen sei, werde das Dogma nur noch eine Zusammenstellung von inhaltsleeren Worten darstellen, und wie sollte dann eine Annahme des Dogmas erfolgen. — Le Roy gibt folgende Lösung: Er unterscheidet zwischen dem einfachen Gläubigen und dem philosophisch Gebildeten. Bei dem ersteren ist die Annahme des Dogmas eine rein praktische; der letztere dagegen arbeitet aus den Dogmen als gegebenen Stoff wissenschaftliche Theorien, ein wissenschaftliches System heraus (die Wissenschaft der Theologie), so wie man die wisenschaftlichen Tatsachen als Grundlage für wissenschaftliche Systeme benutzt. — Die Haltung des einfachen Gläubigen besteht darin, daß er das Dogma nicht auffaßt als ein Urteil über eine bestehende Wirklichkeit, sondern als eine praktische Vorschrift

---

[96]) Dogme et critique, S. 18.
[97]) A. a. O. S. 30.

für unser Handeln, als eine Vorschrift für die Haltung, die wir einer gewissen Wirklichkeit gegenüber einnehmen müssen. Theoretisch unsere Begriffe übersteigend, kann das Dogma praktisch unser Handeln regeln, da wir seinen Inhalt „leben" sollen. Wir brauchen also das Dogma nicht fallen zu lassen. Andererseits verfallen wir nicht mehr in den Fehler des Intellektualismus, denn wir fassen das Dogma nicht mehr als eine spekulative Formel, der wir unsere Zustimmung geben, auf, sondern wir bejahen nur die Anregung, die wir von dem theoretischen Satz bekommen, die Anregung, die unserm Handeln eine bestimmte Richtung gibt.

Das ist im Gegensatz zum Intellektualismus der pragmatistische Standpunkt. So hat das Dogma sehr wohl einen Inhalt, aber einen Inhalt, der sich auf das Praktische bezieht. Daher kommt es, daß das Dogma dasselbe bleibt, trotz des Wandels der philosophischen Systeme und der Kultur.[98]) Das Dogma von der Persönlichkeit Gottes will also etwa sagen: Regele deine Beziehungen zu Gott so, als ob er eine Person wäre. Oder das Dogma von der Auferstehung: Dein Verhältnis zu Jesus sei so, als ob er noch lebendig wäre.[99])

Würde man die Dogmen anders deuten wollen, so müßte man den Glauben als ein bestimmtes philosophisches System ansehen, und das will er nicht sein. Die Fruchtbarkeit der Dogmen als Lebensregeln wird am besten der einsehen, der sie praktisch erprobt. Das praktische Leben ist sozusagen das Experiment, um den Wert und die Wahrheit des Dogmas zu erkennen; das Dogma wird auf diese Weise verifiziert, sein Inhalt mehr und mehr bestimmt. So ist das Dogma nicht eine abstrakte, intellektuelle Formel, sondern praktische Regel, nicht „pensée pure", sondern „pensée-action".[100])

So zeigt sich die Wahrheit des Dogmas der Persönlichkeit Gottes in den günstigen Wirkungen auf uns, in der Erhöhung unserer eigenen geistigen Persönlichkeit. Die Fruchtbarkeit des Glaubens an die Auferstehung Jesu zeigt, daß dem Dogma von der Auferstehung eine bestimmte Wirklichkeit entspricht.[101]) Und was die Erscheinungen angeht, die die Grundlage für den Auferstehungsglauben abgeben, so kann man, wenn man sie Halluzinationen nennen will, jedenfalls sagen, daß es Halluzinationen voll Wahrheit waren.[102]) (Da die Erscheinungen aus der natürlichen Ordnung der Dinge herausfallen, kann es sich nicht um ein Wahrnehmen im gewöhnlichen Sinne des Wortes handeln.) Le Roy vergleicht diese Erscheinungen mit den mystischen Zuständen. So wie das Objekt der Wissenschaft, die „wissenschaftliche Tatsache" bereits ein Werk des Geistes ist, so ist es auch mit den mystischen Erfahrungen. Deshalb können sie doch objektive Bedeutung für das praktische Han-

---

[98]) A. a. O. S. 32. [99]) A. a. O. vgl. S. 26. [100]) A. a. O. S. 104.
[101]) A. a. O. S. 224. [102]) A. a. O. S. 224.

deln haben. „Wer kann sagen, ob nicht der Glaube ein normales Erkenntnismittel in seiner Art ist, ein Mittel, um zu gewissen Wirklichkeiten in Beziehung zu treten." [103]) Der Wert einer Halluzination zeigt sich in ihrer Wirkung; die wahre hält stand, bewirkt eine Lebenserhöhung, während die krankhafte keine Dauer hat, für das praktische Handeln nichts leistet.

So betrachtet sind die Erscheinungen des Auferstandenen bereits Experimente des Glaubens, sie waren bereits Akte des Glaubens. Man könnte sie den Experimenten vergleichen, durch die man eine wissenschaftliche Hypothese zu beweisen sucht. Freilich nahm der Auferstehungsglaube bei den Aposteln Formen an, die ihren Anschauungen, ihrer Bildungsstufe, den Begriffen ihrer Zeit und Umgebung entsprachen. Daraus ergibt sich für die Form des Dogmas eine gewisse Kontingenz. Trotzdem hat es allen Generationen Dienste geleistet, weil wir uns nicht an die vergänglichen Begriffe und Bilder zu halten brauchen, sondern nur die durch das Dogma symbolisierte geistige Wirklichkeit annehmen müssen, die in ihrer Wirkung auf die menschliche Gesellschaft ihre „Wahrheit" gezeigt hat. So gewinnt das Dogma für uns eine ganz ungeahnte neue Wahrheit und neue Bedeutung.

3. Das Dogma hat also zunächst, wie eine wissenschaftliche Theorie, nur praktische Bedeutung. Für den philosophisch Gebildeten gibt es aber gegenüber dem Dogma doch noch eine andere Haltung. Es ist unmöglich, das Dogma ganz zu trennen von der Vernunft, da der menschliche Geist nicht gesonderte, von einander unabhängige Fähigkeiten besitzt, abgesehen davon, daß das Dogma in der Tat schon den Keim einer außerirdischen, übernatürlichen Kenntnis der wahren Wirklichkeit vermitteln soll.[104]) Auf diesem Standpunkt will Le Roy sogar zugeben, daß die Dogmen einen philosophischen Wert haben. Auch müssen wir ja das Dogma formulieren und uns dabei bestimmter Worte und Begriffe bedienen, die einen wissenschaftlichen Sinn haben. Auf diese Weise kommt das Dogma mit vielen Gedankenkreisen zusammen. Die Dogmen werden zu „gegebenen Tatsachen", mit denen sich die Reflexion beschäftigt, um aus ihnen ein System zu bilden. Das ist die Aufgabe der Theologie. Die Theologie ist also die Philosophie des Glaubens. Sie strebt darnach, den Glauben mit dem jeweiligen philosophischen System in Einklang zu bringen.[105]) Vom praktischen Standpunkte aus sind also die Dogmen Vorschriften für das Leben, vom spekulativen Standpunkte sind es Aufgaben, Probleme, die der Lösung harren,[106]) also sind sie auch hier wieder Richtung gebend, orientierend.[107]) Übrigens bedeutet das nicht etwa eine Annäherung

[103]) A. a. O. S. 223. [104]) A. a. O. cf. S. 276.
[105]) A. a. O. vgl. S. 283. [106]) A. a. O. S. 277.
[107]) A. a. O. S. 277.

an den intellektualistischen Standpunkt, weil ja das Dogma nicht zu einer Formel mit unveränderlichen Begriffen werden soll; man muß vielmehr den Ton legen auf den „dynamischen" Charakter der Begriffe und Bilder, die wir zur Formulierung des Dogmas benutzen, auf ihre Entwicklung, die immer von einem weniger guten Symbol zu einem besseren fortschreitet.[108]) Genau wie in der Wissenschaft eine wissenschaftliche Tatsache zu mehreren Theorien Anlaß geben kann, so auch das Dogma als Formulierung einer Tatsache. So werden verschiedene Zeiten gemäß ihrer philosophischen Anschauung verschiedene Systeme der Theologie bilden, die man nicht mit den Tatsachen selbst verwechseln darf, am wenigsten mit der durch das Dogma symbolisierten geheimnisvollen Wirklichkeit. Und dieser allein hat der Gläubige seine Zustimmung zu geben; denn alles andere ist relativ und kontingent [109]) und deshalb sind nicht diese theologischen Theorien Grund oder gar Objekt des Glaubens. Wie wenige können sich übrigens die Gedanken der theologischen Spekulation zu eigen machen. Das Leben steht höher als die Spekulation über das Leben.

3. Auf diese Weise glaubt Le Roy auch alle Schwierigkeiten gelöst zu haben, die das Dogma als feststehende, von einer Autorität vorgestellte, intellektuell zu erfassende Formel finden würde. 1. Das Dogma ist unabhängig von jeder wissenschaftlichen Formulierung. Seine Annahme ist jedem möglich. 2. Da es in erster Linie praktische Vorschrift ist, läßt sich verstehen, warum es von einer Autorität vorgestellt wird. Denn auf das praktische Leben muß die Autorität in der Tat Einfluß haben, während sie nicht für uns denken kann.[110]) Das Leben hängt von meinem freien Willen ab, dagegen bin ich nicht frei zu denken, was ich will, oder einen andern für mich denken zu lassen. In der Region der Freiheit ist es natürlich, daß die Autorität ihr Recht geltend macht. — Auf diese Weise ist auch der Gefahr vorgebeugt, daß die Dogmen der wissenschaftlichen Formulierung irgendwie ein Hindernis sind, denn die wissenschaftliche Formulierung ist vergänglich und nebensächlich. Anstatt die wissenschaftliche Forschung einzuengen, ist der Glaube vielmehr ein Element des Fortschrittes.[111])

4. Die Anschauungen Le Roy's treffen also im wesentlichen zusammen mit denen der modernen protestantischen Theologie. Auguste Sabatier, der hervorragende Pariser Theologe, unterscheidet zwischen „Form und Inhalt" des Dogmas, „entre l'expérience réligieuse assimilable qu'il représente et l'expression contingente et imparfaite que les docteurs anciens ont pu lui donner".[112]) Die Form ist das ewig

---

[108]) A. a. O. S. 279. [109]) A. a. O. S. 234.

[110]) A. a. O. cf. S. 13/14. [111]) A. a. O. S. 281.

[112]) Esquisse d'une philosophie de la religion. 8. Aufl. Paris. (Ohne Jahr.) S. 285.

Wechselnde, also unwesentlich, da sie mit vielen Elementen unzureichender menschlicher Wissenschaft verquickt ist. Den Inhalt aber kann sich jede religiös gestimmte Seele aneignen. Jeder benutzt die Formel, um auf seine Weise der religiösen Wirklichkeit nahe zu kommen. — Ähnlich drückt sich Loisy aus:[113]) „L'Eglise n'exige pas la foi à ses formules, comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible; elle demande qu'on les respecte selon leur qualité, qu'on y cherche la foi, qu'on s'en serve pour la transmettre; le formulaire écclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse. . . . chacun s'approprie l'objet comme il peut, avec les secours du formulaire." Freilich führen Le Roy und Wilbois eine andere Unterscheidung ein und verwahren sich dagegen, wie Sabatier dem Dogma eine unbeschränkte „Plastizität" zuzuerkennen.[114]) Wilbois unterscheidet zwischen „formule" und „image", die Formel ist das „Bleibende", die „Bilder" wechseln. In Wirklichkeit besagt dieser Unterschied genau dasselbe wie der zwischen „Form und Inhalt". Die Formel ist auch bei Sabatier bleibend, aber sie ist in Gefahr, entsprechend dem Stande der wissenschaftlichen Forschung bald so, bald so aufgefaßt zu werden, während man sich nur die ursprüngliche religiöse Tatsache durch das Dogma aneignen soll. —

Der pragmatistische Begriff vom Dogma ist also die konsequente Anwendung des Wahrheitsbegriffes auf die religiöse Wahrheit.

5. Von besonderem Interesse ist die Stellung der Pragmatisten zum Zentralpunkt der Religion, zum Gottesproblem. Le Roy hat sich auch dazu eingehend geäußert in einem Artikel der Revue de Métaphysique et de morale (März und Juli 1907): „Comment se pose le problème de Dieu." Bei Bergson findet man über religiöse Probleme nichts: das Wort „Religion" ist ihm, wie Le Roy sagt, noch nicht aus der Feder geflossen.[115]) Wie aber das Problem sich in der Philosophie Bergsons ungefähr gestalten wird, sieht man aus dem, was Le Roy ausführt. Zunächst seine Kritik der traditionellen Gottesbeweise. Es kommt hier vor allem auf den sogenannten kosmologischen und teleologischen Beweis an. Bekanntlich spielt in der thomistischen Philosophie der Beweis aus der Bewegung eine große Rolle.[116]) Mit diesem Beweis ist man nach den Prinzipien der Bergson'schen Philosophie am schnellsten fertig. Die bisherige Philosophie hat das wahre Wesen der Dinge vollständig verkannt; da die Beweise sich nur mit dem Statischen, Unveränderlichen beschäftigen, ist das ständige „Werden" übersehen

---

[113]) l'Evangile et l'Eglise, S. 174.

[114]) Revue de mét., 1902, S. 363.

[115]) Revue des deux mondes, Febr. 1912, S. 833; vgl. dagegen: Ott, Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion, Bes. S. 98.

[116]) Summa contra Gentiles I. 13.

worden. Nun besteht das eigentliche Wesen der Dinge im „Werden", d. h. in ständiger Bewegung. Darum erledigt sich die Frage nach einem primum movens von selbst: „L'argument cesse d'exister, l'argument s'évanouit, parce que les choses, étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci." [117]) Zudem beruht der Satz: „Omne quod movetur ab alio movetur" bereits auf einem fundamentalen Irrtum. Wie schon mehrfach bemerkt, ist die ganze Welt ein Continuum, in das wir durch unsere Begriffswelt die Zerstückelung hineintragen, aus Zweckmäßigkeits- und Bequemlichkeitsgründen. Die beiden vorausgesetzten Termini: Beweger und Bewegtes existieren also überhaupt nicht. „Dès lors que devient la preuve en cause? Elle se dissout dans le flot interrompu du devenir. Si le monde est une immense continuité de transformation incessante, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonné et dénombrable qui appelait nécessairement une source première." [118]) Betrachtet man aber die Bewegung als etwas rein Kontingentes, so ist der Beweis aus der Bewegung ein Teil des Kontingenzbeweises. Dem Kontingenzbeweise aber liegt — Le Roy schließt sich hier der Kritik Kants an — das ontologische Moment zu Grunde.[119])

Der Beweis aus der Kontingenz schließt vom zufälligen Sein auf das notwendige Sein. Es wäre noch zu beweisen, daß dieses notwendige Sein das vollkommene Sein ist. Ferner, warum sollte die Vollkommenheit nicht im unendlichen Fortschritt bestehen, „quand on l'envisage d'une vue globale, et qu'on en symbolise la convergence par une limite." [120]) Abgesehen von der Schwierigkeit, die ein „actu" unendlicher Fortschritt dem Denken bereitet, ist dieser Einwand einer der schwächsten. Ein französischer Kritiker beantwortet ihn, indem er sagt, daß es unmöglich sei, daß die sich entwickelnde Unvollkommenheit die Vollkommenheit selbst sei. Aber Le Roy fährt fort. Zugegeben, daß aus der Kontingenz die Notwendigkeit folgt, warum soll man denn auf ein notwendiges, transzendentes Wesen schließen? [121]) Warum nicht auf eine in den Dingen liegende, immanente Notwendigkeit? Dieser Einwand kommt letzten Endes auf das Problem Monismus oder Theismus heraus. Le Roy erwähnt als Kontingenzbeweis noch den Beweis aus der Kausalität. Der Beweis aus der Ursächlichkeit erledigt sich für Le Roy von selbst, denn 1. es gibt keine getrennten Einzelphänomene, da die Zahl eine freie Erfindung des Geistes ist, 2. hat das Kausalitätsgesetz keine objektive Gültigkeit.[122]) Hier schließt sich Le Roy wieder ganz der Kritik Kants an. —

---

[117]) Revue de mét. et de mor., 1907, S. 135.
[118]) A. a. O. S. 135. [119]) A. a. O. S. 137.
[120]) A. a. O. S. 139.
[121]) A. a. O. S. 140.
[122]) A. a. O. S. 143.

Der teleologische Beweis muß eigentlich das besondere Interesse der Pragmatisten herausfordern, da ja das ganze System durchtränkt ist von Teleologie. Aber auch dieser Beweis, obwohl Le Roy wie Kant ihn als den klarsten und überzeugendsten bezeichnen, findet keine Gnade vor dem Pragmatismus. Abgesehen davon, daß der Beweis mehr oratorische als logische Kraft zu besitzen scheine,[123]) findet Le Roy, daß man eine Möglichkeit übersehe, nämlich den Schluß auf eine immanente Vernunft.[124]) Gegen diesen Schluß könnte man dasselbe sagen wie gegen die immanente Notwendigkeit. Seinen letzten Einwurf nimmt Le Roy wieder von Kant. Man kann aus der Teleologie nur auf einen weisen Weltenbaumeister, nicht auf einen unendlichen Gott schließen. Über den sogenannten moralischen und historischen Beweis geht Le Roy schnell hinweg, da sie wenig Durchschlagskraft besäßen.

Können also die traditionellen Beweise, da sie hinfällig sind, nicht zu Gott hinführen, so gibt es doch noch einen pragmatistischen Weg zu Gott. „Si Dieu peut être connu, ce ne sera jamais que par expérience, et comme ici l'expérimentation est impossible, cette expérience devra être une expérience immanente impliquée dans l'exercice même de la vie." [125]) Die Wirklichkeit wird nicht durch begriffliche Analyse erreicht, sondern durch erlebte Intuition; so auch hier. Zu einem lebendigen Gott gelangt man durch die Intuition, die das Leben selbst erfaßt. Ob diese Intuition hier auf eine intellektuelle Basis gestellt wird — sie wäre dann nur das geschmähte ontologische Argument — oder ob sie das individuelle „religiöse Erlebnis" jedes einzelnen bedeutet, wird nicht gesagt. In dieser intuitiven Gotteserkenntnis erhalten auch die früher verworfenen Gottesbeweise einen Platz. Die Beweise verhalten sich nämlich zur Gotteserkenntnis wie die Dogmen zu den religiösen Tatsachen. Sie übersetzen die Intuition von dem Dasein Gottes in die philosophische Sprache und zwar in die philosophische Sprache einer bestimmten Zeit.[126]) Die Form, die die Intuition in diesen Beweisen angenommen hat, ist daher auch unwichtig bezw. überholt. Aber soweit die Intuition in ihnen erhalten ist, sind sie zu beachten, nur verlangen sie in eine neue Sprache, in die uns angemessene, gekleidet zu werden. Überhaupt muß man bei der Geschichte der Gottesidee Philosophie bezw. Metaphysik und Religion unterscheiden. Das Problem besteht darin, zwischen der metaphysischen und der religiösen Gottesidee eine Synthese herzustellen: „la synthèse de l'hellénisme et du judaisme." [127]) Die Gleichung ist also: Hellenismus gleich metaphysische, Judaismus gleich religiöse Auffassung. Die letzte entspricht dem Pragmatismus mehr als die erstere; man könnte also die Nationen geradezu scheiden in intellektualistische und pragmatistische.

---

[123]) A. a. O. S. 144. [124]) A. a. O. S. 147 ff. [125]) A. a. O. S. 475.
[126]) A. a. O. S. 484. [127]) A. a. O. S. 484.

In der pragmatistischen Gotteserkenntnis steht also das „Erlebnis" im Mttelpunkt. Wie wird aber Gott erlebt? „Affirmer Dieu c'est essentiellement affirmer le primat de la réalité morale." [128]) Die Wirklichkeit ist ja „pensée-action". Die ganze Wirklichkeit ist Fortschritt, Wachstum, „ascension vers le plus et le mieux, c'est-a-dire enfin marche au parfait. Ainsi le moral apparaît au fond de l'être" [129]): dort nämlich, wo der Fortschritt zum Bewußtsein wird, wo er unter der freien Mitwirkung des Menschen weitergeführt wird. Der Geist selbst ist ja Freiheit, „puisqu'il est à la racine de l'être, puisqu'il est action créatrice et même en un certain sens action d'ontogenèse." [130]) Die Freiheit ist aber nicht eine souveraine, denn „elle implique effort et elle comporte défaillance." Sie wird dreifach begrenzt oder eingeschränkt. Einmal durch ein negatives Element, den Widerstand der Materie, den man überwinden muß, dann durch ein formales Element, die Einheit, deren Gesetze zu befolgen sind, und endlich durch ein Richtung gebendes, leitendes Element, das sind die Vorschriften der Moral. Bejahung der moralischen Wirklichkeit, d. h. des Fortschrittes, das ist Bejahung Gottes als der Quelle alles Fortschrittes, als des Urhebers unserer Wirklichkeit und Persönlichkeit. Also kurz zusammengefaßt lautet der Gedankengang Le Roy's: Die eigentliche Wirklichkeit ist ständige Bewegung, ständiges Werden und zwar Bewegung nach aufwärts, Wachstum, Entwicklung zur Vollkommenheit. Wenn wir diese Entwicklung mit Bewußtsein vollziehen, anerkennen wir die höchste Wirklichkeit selbst, das Göttliche. Daher kann er kurz sagen: „Vivre c'est croire en Dieu, et connaître Dieu, c'est prendre conscience de ce qu'implique l'acte de vivre." Es bleibt dann freilich noch das Problem zu lösen, ob man „Gott" oder das „Göttliche" sagen muß. Diese Frage nach der Persönlichkeit Gottes haben wir schon oben gestreift. —

Kurz, nach Le Roy beweist man nicht das Dasein Gottes, sondern man erlebt es. Gott ist uns bekannt „par sa vie même en nous, dans le travail de notre déification". [131])

---

[128]) A. a. O. S. 492.
[129]) A. a. O. S. 139.
[130]) A. a. O. S. 498.
[131]) A. a. O. S. 509.

Kapitel III.

Rückblick und Kritik.

1. Durch die moderne französische Philosophie geht ein stark-pragmatistischer Zug. Gemeinsam ist allen Vertretern dieser Richtung der Antiintellektualismus und die Betonung der Tat, die bei Boutroux noch zaghaft, bei Blondel, Bergson und Le Roy entschieden als oberstes Erkenntnisprinzip eingeführt wird. Blondel, Bergson und Le Roy könnte man in den nächsten Zusammenhang bringen, da sie in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Der Mittelpunkt der Philosophie Blondels, die Tat, ist, wie schon oben bemerkt wurde, nicht eine menschliche Tat in der Vereinzelung, sondern das Leben selbst, wie es bei Bergson Herzstück der Philosophie ist. Nur ist es Blondel nicht gelungen, seiner Lehre eine so glänzende Aufmachung zu geben und sie durch so modern naturwissenschaftlich - entwicklungstheoretische Gedankengänge zu stützen wie Bergson es tat. Bergson hatte gleichzeitig den Vorteil, mit einem öden Materialismus abrechnen zu können und als der Herold einer neuen Blütezeit eines entwicklungsfähigen Spiritualismus zu gelten. Le Roy ist im Grunde genommen ebenso der Fortsetzer Blondels wie Bergsons. Nur hat er den letzteren entschiedener als seinen Meister anerkannt. Geschichtlich betrachtet geht die Linie von Ollé-Laprune über Blondel nach Le Roy. Letzterer hat dann den Versuch unternommen, diese starke Richtung unter den katholischen Philosophen systematisch mit der Bergson'schen Philosophie zu vereinen. Dabei kam er in der klaren Formulierung, zumal da er in der Diskussion immer weiter gedrängt wurde, dem Pragmatismus am nächsten.

2. Die Kritik des französischen Pragmatismus soll sich nur mit einigen Punkten befassen. Es soll nur auf die Schiefheiten hingewiesen werden, die sich in den wichtigsten Begriffen des Pragmatismus zeigen.

I. Der Begriff.

Der angreifbarste Punkt im französischen Pragmatismus ist die Auffassung vom Begriff und vom Intellekt. Die Behauptung, der Begriff sei nur auf das Statische gerichtet, steht als Axiom an der Spitze, ebenso wie die Behauptung, der Intellekt richte seine Tätigkeit nur nach außen, die Intuition nach innen. Freilich der Begriff ist unzulänglich, das Individuelle zu erfassen. Omne individuum ineffabile. Er ist eine Analyse und jede Analyse muß etwas zerstören; sie zerstört die Einheit, aber um eine höhere Einheit zu schaffen. Das Individuum setzt

sich nicht aus Teilbegriffen zusammen. Auch daß die Begriffe sozusagen immer farbloser werden, je allgemeiner sie sind, kann nicht geleugnet werden. Die Anschauung von einem Walde ist viel lebendiger als der Begriff „Wald". Will man deshalb jede Analyse verwerfen?

Wenn Le Roy emphatisch ausruft: „Que sont en effet les concepts, les idées abstraites, sinon des vues lointaines et simplifiées, des manières de croquis schématiques, ne donnant de leur objet que quelques traits sommaires, variables suivant la direction et l'angle?" [1]) so hat er damit den Wert des Begriffes durchaus nicht vernichtet. Gewiß, begriffliche Analyse ist ihrem Wesen nach Aufsteigen aus dem Komplexen, Zusammengesetzten zum Einfacheren. Wenn, um ein Beispiel aus der Naturwissenschaft zu gebrauchen, die chemische Analyse das Wasser in seine Bestandteile auflöst, so ist mit dieser Analyse freilich nichts geleistet für den, der mit dem Auge des Dichters das Weltmeer betrachtet, und der einfache Blick auf den Ozean sagt einem phantasievollen Gemüte mehr als alle chemischen Analysen. Trotzdem steht die Analyse für die Wissenschaft höher. Zudem sollen die Begriffe notwendig sein, um die gewonnenen Intuitionen festzuhalten oder weiterzugeben. Also müssen die Begriffe uns doch irgend welche Kenntnis vermitteln. Die Begriffe müssen uns die „sichern Stützpunkte" bieten, „deren wir so sehr bedürfen".[2]) Wenn sie sichere Stützpunkte überhaupt bieten können, so muß ihnen doch wohl irgend welche Wahrheit eignen. Ja sie sollen sogar geeignet sein zum wahren Erfassen der Wirklichkeit zu führen, zur Vorbereitung einer Intuiton zu dienen. Dann muß aber eine reelle Beziehung zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit bezw. Wahrheit bestehen. Wenn der Begriff auch nur eckige, scharfe Umrisse zeichnet, die der Intuition nur als Schema dienen können, jedenfalls zeichnet er doch etwas, was die Intuition nur vollendet. Freilich heißt es, die Begriffe verlieren ihre Wahrheit sofort dadurch, daß sie beharren, da die Wirklichkeit gleich Beweglichkeit ist. Zudem wiederholt sich das Leben nie, da es immer nur neu schafft. Was können da unsere Begriffe und Urteile für die Zukunft bedeuten?

In Wirklichkeit ist es zunächst falsch, daß alles in Fluß ist. Ein beharrendes Element behauptet ja die Bergson'sche Philosophie selbst, nämlich das Beharren der Bewegung. Zudem wäre das Erfassen der Bewegung nicht möglich, wenn nicht das Bewußtsein bliebe. Wir sehen von den Widersprüchen ab, die eine ewige Bewegung in sich schließt. Aber warum wird denn der Begriff auf das Tote beschränkt? Er hat Erkenntniswert, mag die Wirklichkeit in Bewegung sein oder nicht, die Begriffsbildung bleibt dieselbe und wird im Ernst durch die sich entwickelnde Wirklichkeit gar nicht bedroht.

---

[1]) Revue des deux mondes, 7. Bd., 1. Febr. 1912, S. 570.
[2]) Bergson, Einleitung in die Metaphysik. S. 45.

Es nimmt sich sonderbar aus, daß Bergson sich selbst der Begriffe bedient, daß er Grundbegriffe für seine Doktrin aufstellt; denn durée, intuition, matière, science sind bewußte Abstraktionen. Er dürfte das ewig Unbegreifliche überhaupt nicht kennzeichnen als „gegeben", „individuell", „wirklich", „lebend" etc. Radikale Irrationalität kann nur noch zu einer Mystik führen, die in ewigem Schweigen das Unbegreifliche „begreift".

Die Logik, so behauptet die „neue Philosophie", materialisiert den Gedanken, weil sie alles in den Raum hinaus projiziert. Die Logik ist sozusagen nichts anderes als Geometrie, da die Intelligenz zunächst wesentlich auf den Raum und die „festen Körper" gerichtet ist.

Diese These des französischen Pragmatismus, die immer als Behauptung ohne Beweis auftritt, verkennt vollständig den Charakter der Logik, für die es ganz gleichgültig ist, ob es sich um feste, flüssige Körper oder um einen leeren Raum handelt. Die Grundprinzipien der Logik werden davon gar nicht berührt. Wenn ich eine Gleichung herstelle etwa A = B; B = C. Also A = C, so ist die Gleichstellung richtig, mag es sich um feste oder flüssige Körper oder um Gedankendinge handeln. Es ist vielmehr sogar eine Tendenz der Geometrie, von den festen Körpern zu abstrahieren; sie betrachtet nur die Beziehungen fester Punkte untereinander im dreidimensionalen Raum. Sie abstrahiert dabei so viel als möglich von jeder räumlichen Bestimmtheit; ihre Sätze sind wahr, wenn auch die Lage der Figuren verändert wird, wenn auch die Figuren in einen andern Raum übertragen werden.

Die Sinne, das Auge und das Gefühl nehmen alles im Raume und räumlich wahr. Anders der Intellekt. Freilich begleiten räumliche Phantasmata unser Denken. Das ist nicht zu verwundern bei einem Wesen, welches im Raume lebt. *Οὐκ ἔστι νοεῖν ἄνευ φαντασίας.* Aber wo ist die Intuition, die jeder Beziehung zum Raume entbehrt? Der menschliche Intellekt sucht also sich nach Möglichkeit von der körperlichen Bedingtheit zu befreien. Anstatt alles zu „verdinglichen", sucht er sich über die Beschränkung durch Raum und Zeit zu erheben und alles zu vergeistigen.

II. Der Wahrheitsbegriff.

Es soll hier nur auf einige Widersprüche im Wahrheitsbegriff des Pragmatismus hingewiesen werden. Da der Pragmatismus ein heftiger Gegner des Objektivismus ist, so ist er, was seinen Wahrheitsbegriff anlangt, eine der vielen Formen des heutigen Anthropologismus; er muß also eigentlich auf allgemein gültige Wahrheit verzichten.[3]) Alles, was

[3]) Vgl. Geyser, „Systematische und historische Darstellung der anthropologistischen Auffassung des Erkennens" im 2. Jahrbuch des Vereines für christliche Erziehungswissenschaft. Kempten u. München 1909.

in der eingehenden Kritik Geysers und in den Arbeiten Husserls gegen den Anthropologismus gesagt ist, gilt auch gegen jede Form des Pragmatismus.

Was zunächst das Kriterium des Erfolges, des Nutzens — Nutzen ganz allgemein genommen — angeht, so übersieht der Pragmatismus ganz, daß die Bedeutung der Erkenntnistätigkeit sich nicht im Handeln, im Nutzen erschöpfen kann. Ein jedes Urteil, und nur ein Urteil kann „wahr" im eigentlichen Sinne des Wortes sein, ist freilich ein psychologisches Erlebnis, das in den Fluß unseres Seelenlebens hineingestellt ist. Aber losgetrennt vom Seelenleben hat die im Urteil vollzogene Ineinssetzung von Subjekt und Prädikat auch noch einen Sinn, der ganz unabhängig ist von den psychischen Funktionen. Nur so ist es möglich, daß Urteile einander widersprechen, denn der Widerspruch kann nur im Sinn des Urteils liegen; nur so ist auch eine „Verifikation" möglich, wenn man sie einmal gelten lassen will. Stillschweigend geben die Pragmatisten auch die Existenz von Wahrheiten zu, die unabhängig von unserm Handeln existieren, da sie sich ihrer stets bedienen. Die alte Definition der Wahrheit: Veritas est adaequatio intellectus et rei, hat freilich für die französischen Pragmatisten keinen Sinn, weil sie einem extremen Idealismus huldigen. Le Roy geht so weit, jede äußere und innere Realität zu leugnen; es bleibt nur die „reine Erfahrung". Für diese Philosophie ist das Wahrheitsproblem gelöst. Le Roy stellt der oben angeführten Definition folgenden alten Einwand entgegen: Ein Vergleich zwischen Urteilsinhalt und Objekt würde voraussetzen, daß man dem Objekt noch mit einem andern Organe beikommen könnte.[4]) Der Einwand setzt aber voraus, was er beweisen müßte, nämlich, daß die Erkenntnis selbst dem Objekte nicht beikommen kann. Zudem kann man diesen Einwand gegen die Pragmatisten der Schule Bergsons kehren. Für sie ist die Intuition das allein berechtigte Erkenntnisorgan der wahren Wirklichkeit. Wer bürgt aber für die Wahrheit der unmittelbar erfaßten Wirklichkeit? Die Intuition!

Der französische Warheitsbegriff ist ferner evolutionistisch gefaßt. Wahrheit gleich Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist aber gleich Entwicklung. Also wird die Wahrheit in das ewige Werden hineingezogen. Sie muß beständig wechseln. Was heute wahr ist, kann, nein muß morgen falsch sein. Ein unveränderliches, zeitloses Wissen ist also gänzlich unmöglich. Dieser Wahrheitsbegriff entzieht sich also von vornherein selbst den Boden. Denn einmal verwirft diese Philosophie jede Wahrheit, um im selben Moment das eigene System als die einzige, „unveränderliche" Wahrheit hinzustellen. Eine Gesamtwahrheit gibt man freilich zu, nämlich die Wirklichkeit. Aber einzelne Wahrheiten? „Y-a-t-il des vérités éternelles et nécessaires? On en peut douter.

[4]) cf. Bulletin de la Société franç. 1904. S. 154.

Il semble en effet, que toute vérité particulière, toute vérité distinctement formulable soit relative, contingenze. . . . Elle suppose toujours des conditions des postulats."[5]) Dieser Satz zeigt den Mißbrauch, den die Pragmatisten mit dem Worte „kontingent" und „frei" treiben. „Kontingent" kommt bei ihnen meistens in der Bedeutung „hypothetisch notwendig" vor. Wenn eine Wahrheit schon gewisse Bedingungen voraussetzt, so ist sie nicht mehr ganz frei und kontingent. Wenn in der Entwicklung neue Formen auftreten, die durch die vorhergehenden bestimmt, in den vorhergehenden schon im Keime enthalten sind, so kann man sie nicht mehr willkürlich, kontingent oder frei nennen. Poincaré rückt deshalb in seinem Buche „La valeur de la science" bedeutend von Le Roy ab. Wenn einmal gewisse Vorbedingungen gegeben sind, hört die Kontingenz auf. „Cette convention étant donnée, si l'on me demande: tel fait est-il vrai? je saurai toujours que répondre, et ma réponse me sera imposée par le témoignage de mes sens."[6]) Eine hypothetische Notwendigkeit ist aber keine Kontingenz oder Willkürlichkeit. — Die Wissenschaft ist überhaupt nicht mehr ganz frei, sobald es ein von ihr Unabhängiges gibt, etwas Unveränderliches, das sich der Willkür nicht fügt. Und selbst Le Roy muß zugestehen, daß ein „invariant universel" existiere, wie sehr er es auch abschwächen mag.[7]) Diese Konstante genügt, wenn sie auch noch so gering ist, um die absolute Freiheit der Wissenschaft und der Wahrheit zu zerstören. Ist einmal ein Ring der Kette gegeben, so folgen die andern von selbst. Es ist also eine nicht mehr beweisbare Behauptung, wenn man trotzdem von der radikalen Freiheit der Wahrheit spricht.

Wir hören ferner immer wieder, daß der Intellekt notwendigerweise die kontinuierliche Wirklichkeit zerschneidet und seine Begriffe verdinglicht. Tut er das auch nur aus praktischer Notwendigkeit, so können konsequent doch schon die Dekrete, die er der Natur auferlegt, nicht mehr absolut frei sein, denn warum sollte der menschliche Geist nicht mit einiger Anstrengung dazu gelangen, die Zerstückelung der Wirklichkeit endgültig aufzugeben? Wenn er nie dazu kommt, so kann das nur an einer unabhängig vom menschlichen Intellekt existierenden Notwendigkeit liegen, die er nie überwinden wird.

III. Die Kontingenz in der exakten Wissenschaft.

„Principia sunt artis sive constructionis." Dieser Grundsatz des Nominalisten Hobbes kommt heute wieder zu Ehren. Der Erfolg, den die Lehre von der Kontingenz in der exakten Wissenschaft erlebt,

[5]) Le Roy, Revue de mét. . . „ 1907, S. 167.
[6]) Valeur de la science, S. 226.
[7]) Bulletin de la Soc. fr. de phil. 1901. S. 22 u. 24.

kommt wohl zum Teil durch die überraschende Konstruktion der nicht-euklidischen Geometrie. Die Tragweite dieser Konstruktion ist aber nicht so weit, als man annimmt. Auch bedeutende Mathematiker, wie Couturat, stehen nicht auf dem extremen Kontingenzstandpunkt. Hier nur einige Bemerkungen über diesen Standpunkt. Wenn man aus der Existenz der nicht-euklidischen Geometrie auf die Willkürlichkeit der Geometrie schließt, so ist der Schluß ein viel zu weitgehender. Willkürlich, künstlich ist nur die nicht-euklidische Geometrie. Wenn ich annehme, daß das euklidische Parallelenaxiom falsch ist, so ist das eine Hpothese, gegen die als reine Hypothese nichts einzuwenden ist. Wird diese imaginäre Annahme aber gemacht, so folgt daraus eine ganze Kette von neuen Sätzen, die deduktiv den logischen Gesetzen gemäß abgeleitet werden. Das enthält keinen logischen Widerspruch. Widerspruchsvoll wird die neue Geometrie, wenn sie gleichzeitig die Eigenschaften eines euklidischen Raumes darstellen soll. Auf Hypothesen aufgebaute, logisch und also richtig abgeleitete Systeme entsprechen nicht ohne weiteres irgend welchen realen Tatsachen.

Wenn man sagt, die euklidische Geometrie habe den Vorzug der Einfachheit und sei nur aus diesem Grunde angenommen, so ist das wiederum falsch. Wir haben überhaupt nicht die Wahl zwischen euklidischer und nicht-euklidischer Geometrie, da wir überhaupt nicht die Möglichkeit haben, uns einen nicht-euklidischen Raum vorzustellen. Der n-dimensionale Raum hat vom Raum nur den Namen. Er ist eine mathematische Fiktion, die wir in eine Art von „Raum" hinausprojizieren. Man könnte ja auch eine Zeit fingieren, in der es anstatt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft n-Gegenwarten, n-Vergangenheiten etc. gäbe. Das würde für die Wirklichkeit ganz bedeutungslos sein. Wenn also verschiedene Geometrien existieren, die logisch unangreifbar sind, so ist das gar nicht zu verwundern, da alle genau auf den Regeln des deduktiven Schlußverfahrens aufgebaut sind. Das beweist aber gar nichts für die Wahrheit der fundamentalen Prinzipien. Wenn ich in einer Gleichung mit imaginären Zahlen operiere, so kann ich den Regeln der Algebra gemäß zu einem Resultat kommen. Die Richtigkeit der Gleichung sagt aber nichts über den reellen Wert der imaginären Zahlen aus. Ja man könnte in jeder Wissenschaft paradoxe Hypothesen aufstellen und daraus logisch richtige Systeme ableiten. Fouillée meint, man könne in einer imaginären Theologie etwa den Teufel an die Stelle Gottes setzen und daraus dann eine logisch unangreifbare Satanologie ableiten.[8]) Darnach erledigt sich die Behauptung Poincarés, daß es keinen Sinn habe, nach der Wahrheit eines geometrischen Systems zu fragen. Es kommt darauf an, was man unter „Wahrheit" versteht. Logische Folgerichtigkeit ist noch nicht Wahrheit. So verstanden kann

[8]) La pensée, S. 231.

die Wahrheit den entgegengesetzten Systemen zukommen. Heißt aber Wahrheit etwas mehr, nämlich Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, so kann nur das eine System wahr sein und das andere ist — nicht falsch — aber imaginär.

Was die Naturgesetze angeht, so ist auch da viel weniger Willkür und Freiheit, als die neue Philosophie behauptet. Ebenso wenig wie die Mathematik beruht die Mechanik auf frei postulierten Gesetzen. Die Gesetze der Schwerkraft und der Erhaltung der Energie postulieren wir nicht, sie sind auch nicht reine Konventionen, sondern uns aufgezwungene Denknotwendigkeiten. Wenn Poincaré die Naturwissenschaft „un ensemble de conventions qui réussissent" nennt, so müssen wir dem entgegenhalten, daß die Naturwissenschaft eine Vereinigung von wissenschaftlichen Sätzen darstellt, die sich erfolgreich erweisen, aber nur in dem Maße, als sie nicht Konventionen sind. Wozu die Behauptung führt, daß nur die Bequemlichkeit die Auswahl der Naturgesetze bedingt, scheint Poincaré selbst zu sehen. In „La science et l'hypothèse" stellt er den Satz auf: Ob man sagt: die Erde dreht sich oder, es ist bequemer vorauszusetzen, daß die Erde sich dreht, hat denselben Sinn. In „La valeur de la science" gibt er aber selbst zu, daß für diese „Bequemlichkeit" objektive Gründe vorliegen, die für alle Menschen gleich sind.

Die Geschichte der Naturwissenschaft gibt die beste Widerlegung des scientistischen Pragmatismus. Das hat Max Planck in einem Vortrage über die Einheit des physikalischen Weltbildes in überzeugender Weise dargetan. Nachdem er einen kurzen Überblick über die Geschichte der theoretischen Physik gegeben hat, fährt er fort: „Die Signatur der ganzen bisherigen Entwicklung der theoretischen Physik ist eine Vereinheitlichung ihres Systems, welche erzielt ist durch eine gewisse Emanzipation von den anthropomorphen Elementen, speziell den spezifischen Sinnesempfindungen. Bedenkt man nun andererseits, daß doch die Empfindungen anerkanntermaßen den Ausgangspunkt aller physikalischen Forschung bilden, so muß diese bewußte Abkehr von den Grundvoraussetzungen immerhin erstaunlich, ja paradox erscheinen. Und dennoch liegt kaum eine Tatsache in der Geschichte der Physik so klar zutage wie diese." [9])

8. Der menschliche Intellekt beweist also in diesem speziellen Falle, daß er nicht aus Bequemlichkeits-, Anpassungs- oder Zweckmäßigkeitsgründen arbeitet, sondern die einfachen Gesetze realer Vorgänge zu erforschen strebt. Planck kommt denn auch zu dem Schluß, daß das Ziel der Physik nicht etwa „die vollständige Anpassung unserer Gedanken an unsere Empfindungen ist", sondern „die vollständige Loslösung des physikalischen Weltbildes von der In-

---

[9]) Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes. Leipzig 1909. S. 8.

dividualität des bildenden Geistes".[10]) Er stellt sich deshalb auch in bewußten Gegensatz zu Ernst Machs Naturphilosophie. Die Frage: „Dürfen wir vernünftigerweise behaupten, daß das Prinzip der Erhaltung der Energie in der Natur schon gegolten hat, als noch kein Mensch darüber nachdenken konnte, oder, daß die Himmelskörper sich auch dann noch nach dem Gravitationsgesetz bewegen werden, wenn unsere Erde mit allen ihren Bewohnern in Trümmer gegangen ist?" [11]) beantwortet er mit einem energischen „Ja".

---

[10]) A. a. O. S. 36.
[11]) A. a. O. S. 32.

Schluß.

Eine eingehende Kritik müßte noch der Begriff „Intuition" erfahren, zumal da er an Unbestimmtheit in der Philosophie Le Roy's und Bergsons nichts zu wünschen übrig läßt. Abgesehen davon, daß die Intuition [1]) Bergsons schwer zu definieren ist, erhellt ihr Ungenügen als Erkenntnismittel aus der Philosophie Bergsons selbst.

Der Begriff der Intuition ist in der Philosophie bisher durchaus nicht unbekannt gewesen. Die Mystiker aller Zeiten haben stets behauptet, Gott unmittelbar zu erleben durch einen innern Sinn, durch inneres Schauen, durch inneres Erleben und Ergreifen. Aber auch die Nicht-Mystiker haben die Intuition und ihren Wert gekannt. Beweis dafür ist schon, daß die scholastische Philosophie die höhere Erkenntnis, die das jenseitige Leben vermitteln soll, eine Visio nennt, ein Schauen. Schauen ist hier aber als Gegensatz zum diskursiven Denken gedacht. Die Intuition muß aber selbst bei Bergson mit nicht-intuitiven, d. h. begrifflichen Elementen durchsetzt sein. Sollen diese ganz fortfallen, dann ist „Gefühl alles", mag es nun auch innere Erfahrung oder Erlebnis heißen. Das Bestimmungslose, die Richtungslosigkeit der Intuition ist ihr schlimmster Fehler. Denn will sie ihre Standpunktlosigkeit verlassen, und das muß sie, um die Resultate ihres Schauens in Abstraktionen festzuhalten, so gibt sie sich selbst auf, da sie doch alleiniges Erkenntnismittel sein soll. Zudem muß die Intuition zum vollendeten Subjektivismus, zur Willkür führen. Übrigens ist weiter oben schon darauf hingewiesen, daß die Intuition immer auf Kosten des Intellekts, die Anschauung auf Kosten des Begriffs gelobt wird. Der Grund liegt aber in der falschen Auffassung des Intellekts und Begriffs.

Der französische Pragmatismus hat jedenfalls vor dem der Engländer und Amerikaner den Vorzug größerer logischer Geschlossenheit und Konsequenz; aber er führt wie jener zur Verneinung der Philosophie, weil beide die Grundlagen der Erkenntnis aufgeben.

---

[1]) Hermann Graf Keyserling veröffentlicht im Logos, Bd. III, S. 59 ff., eine Studie über „Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie". Die Lektüre dieses Aufsatzes vermag kaum über das Wesen der Intuition aufzuklären.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Paul Simon, zu Dortmund am 23. August 1882. Nachdem ich die Elementarschule meiner Vaterstadt und ein Jahr die Rektoratschule zu Olpe besucht hatte, wurde ich Schüler des Gymnasiums zu Brilon, das ich Ostern 1901 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte an der Bischöflichen philosophisch-theologischen Akademie in Paderborn und an den Universitäten Freiburg i. Br., Innsbruck, Straßburg und als Gasthörer an der Universität Münster Theologie und Philologie. Am 20. Januar 1906 bestand ich die Prüfung für das höhere Lehramt. Nachdem ich Ostern 1907 in Paderborn zum Priester geweiht war, wurde ich als Präses des Knabenkonviktes in Werl i. W. angestellt. Gleichzeitig begann ich meine Lehrtätigkeit am Progymnasium in Werl. Nach Ableistung des Seminar- und Probejahres wurde mir zum 1. April 1909 eine Oberlehrerstelle am Progymnasium in Werl übertragen. Am 1. Juli 1914 wurde ich an das Königliche Paulinische Gymnasium in Münster i. W. berufen. Während meiner Studienzeit hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Vigener, Peters, Poggel, Kleffner, Müller, Braig, Hoberg, Rückert, Weber, Krieg, Bartmann, Freisen, Schulte, Noldin, Flunk, Hofmann, Fonck, Kern, Gatterer, Müller, Pastor, von Scala, Gröber, Streck, Ehrhard, Faulhaber, Ziegler, Hoffmann und Cauer. Herrn Professor Dr. Geyser in Freiburg i. Br. bin ich zu besonderem Dank verpflichtet für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit.
